El saber del traductor

Amalia Rodríguez Monroy

MONTESINOS

ENSAYO

Amalia Rodríguez Monroy

EL SABER DEL TRADUCTOR

Hacia una ética de la interpretación

MONTESINOS
ENSAYO

Primera edición: septiembre de 1999

Esta obra ha sido publicada con la ayuda de la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas del Ministerio de Educación y Cultura

© Amalia Rodríguez Monroy
Edición propiedad de Literatura y Ciencia, S. L.
Diseño colección: Elisa Nuria Cabot
ISBN: 84-89354-87-1
Depósito Legal: B- 42790-99
Imprime Novàgrafik, S. A.
Impreso en España
Printed in Spain

A todos los traductores y nómadas
que por el mundo han sido

... porque donde se diferencia el lenguaje, allí hay diferencia en la condición y en el amor, y de la diferencia nace la discordia, y de la discordia viene el apartamiento de la unidad... De aquí han venido estos vocablos de mío y tuyo, peor y mejor, señor y criado, reyes y súbditos, hidalgos y labradores, nobles y civiles, ricos y pobres; de que cada uno tira para sí, cada uno habla su lenguaje, no queriendo concertar con el otro.

Erasmo: *Lengua*
Traducción de Bernardo Pérez de Chinchón

¿QUIÉN NOS TRADUCE?
O EL LUGAR DE LA VERDAD EN EL DISCURSO

> Y quedó Moctezuma admirado de ver la lengua de Marina hablar en castellano y cortar la lengua, según que informaron los mensajeros al rey Moctezuma; de que quedó bien admirado y espantado Moctezuma se puso cabizbajo a pensar y considerar lo que los mensajeros le dijeron.
>
> *Hernando Alvarado Tezozomoc*

Traidor, faraute, trujamán, lengua, espía, delator, agente doble, *voyeur,* cómplice, traducidor, son algunos de los fantasmas en que el discurso común ha conjurado a lo largo de la historia el recelo –disfrazado de olvido y menosprecio– que suscita en toda comunidad cultural la figura del traductor-intérprete. Para la cultura hispánica esos fantasmas tuvieron su encarnación histórica en La Malinche, esa mujer que –¿por amor?– entrega a Cortés los secretos de los suyos. Por amor y por conveniencia, como se desprende de las crónicas; pues, cuando Cortés descubrió los merecimientos de Malintzin, «la tomó aparte y le prometió más que libertad *si le trataba verdad* entre él y aquellos de su tierra, pues los entendía, y él la quería tener por su faraute y secretaria» (en Glantz 1995:132; énfasis mío).

Deja así de ser esclava y concubina de un conquistador para convertirse en su *lengua,* como denominaban metonímicamente en las crónicas al mediador, conocedor de los usos lingüísticos de vernáculos y foráneos (¡curiosa posición la del políglota, ese nómada que inspira nuestra reflexión!). Tan rutilante ascenso social es para doña Marina –que así también la llamaban– un logro debido, según Bernal Díaz del Castillo, a que es «de buen parecer, entrometida y desenvuelta», cosa que no hemos de olvidar cuan-

do ahondemos más adelante en esa figura de la «alcahueta de América» que aquí asociaremos a esa magna empresa traductora que fue la conquista del llamado –¡contra toda evidencia!– el «Nuevo Mundo».

Pero, de momento, retengamos sólo la condición que impone Cortés a la mujer. Tenía que ser veraz en su mediación; sería liberada... «si le trataba verdad». En la cláusula se revela el temor a ser engañado. La dependencia en que su posición mediadora coloca al otro es, sin duda, una dimensión importante de ese miedo al traductor. Al fin y al cabo, es quien tiene en sus manos el sentido, quien hace posible al otro el acceso a la significación. De ahí que esa leve, aunque *sine qua non,* presencia de la verdad en el contrato del intrépido conquistador, cuya aspiración es adueñarse de gentes y territorios, sea ya un síntoma de lo que está en juego en toda traducción; sobre todo si tenemos en cuenta que también la traducción es un acto de conquista, de apropiación de lo otro. Acto que, como Benjamin sabe bien, no excluye la violencia, ni la arbitrariedad.

¿Es la verdad de su mediación la que hace «fiable» al traductor? Lo curioso es que las fórmulas que han disfrazado esa exigencia –implícita, por otra parte, en todo acto discursivo– han hecho siempre referencia a su manifestación más visible, en condiciones, además, de franca disimetría: se exige del traductor que *sea fiel.* El término nos devuelve, no al espacio de la verdad, sino a un territorio si cabe más conflictivo, al del amor. El amor en su vertiente más convencional y domesticada, en su vertiente conyugal, donde la exigencia de fidelidad no atañe al hombre, sino sólo a la mujer. De hecho, a lo largo de la historia se ha asociado el acto traductor a la posición femenina, es decir, a lo que la cultura ha construido como lo femenino, de ahí que todas las resonancias y asociaciones que rodean a la traducción hayan compartido un similar destino histórico: ser no-toda, secundaria, débil, ser lo Otro, lo temido y, por eso mismo, menospreciado y hasta vilipendiado.

El deseo del que traslada textos parece confinado a unos límites que la cultura, en sus diversos desplazamientos metafóricos, sitúa en el reducto de la domesticidad, o en el menos inocente de lo oculto. El elemento fuerte, aquél al que se otorga carta de masculinidad, es el llamado texto «original», ante el que la devota dedicación de la esposa fiel, ha de rendirse. Claro que no hemos de quitar peso en ningún momento a esa llamada al origen. La metáfora sigue ahí mostrando su productividad y hablar de origen es también sintomático de una aspiración, de una búsqueda, que subyace a todo acto de lenguaje, a toda significación, la búsqueda de una lengua perfecta, ajena a los desplazamientos y carencias, a la historicidad, en que nos sume el discurso. Presencia simbólica de un padre que, en su función de metáfora, hace posible la ley de la cultura, hace posible la significación misma. Significación reservada, eso sí, al texto original, único que mantiene su identidad plena.

Pero, no vamos a perseguir todavía las múltiples resonancias presentes en todos los significantes que remiten a la traducción. Nos limitaremos a señalar que, en efecto, si hemos de entender la metáfora en el valor de síntoma que Lacan le asigna, lo que está detrás de todo ese mundo de sustituciones y desplazamientos del sentido es una de esas verdades que el discurso busca enmascarar, aunque el pensamiento lacaniano –que orientará a menudo nuestra búsqueda– haya encontrado los modos de señalar el lugar fundante que ocupa en el orden cultural. Para Lacan no hay Uno de la significación, como «no hay relación sexual», es decir, no hay una ecuación que pueda significar *lo real* de la relación entre los sexos: la disimetría radical que los une tanto como los separa. La aspiración –nunca abandonada– de hacer de dos uno se muestra así como imposibilidad y fuente del antagonismo de los sexos en que se configura la cultura. La mujer, el Otro sexo, delata la ausencia de unidad, la ambivalencia del sentido, incluso en el amor.

La traducción, como metáfora que es de todo acto de conoci-

miento, apunta inexorablemente a esa ausencia de un significante Uno, un todo de la significación. Nos muestra que no existe la posibilidad de hacer de dos textos uno; por eso, en su orden de jerarquías, reflejo de lo no-dicho por nuestros discursos, reserva el valor máximo de unidad para el texto original. El *todo* (imaginario) del lenguaje se contrapone al *no-todo* (real) de la lengua, que aquí llamaremos, con Lacan, *lalengua.* Veremos por qué. En esa deriva ha ido el género humano construyendo sus modos de enmascarar esa falta. Entretanto, la traducción sigue subsistiendo en la invisibilidad más absoluta, a pesar de mostrársenos, desde su reverso, como central en la relación del ser parlante con el lenguaje. Sumida en esa oscuridad del no-querer-saber en que el orden cultural la enmascara, nos preguntaremos en estas páginas qué insoportable verdad viene ese olvido a encubrir.

A lo largo de esta reflexión, nuestro interés va a centrarse, pues, en esos límites que la verdad impone al sujeto, es decir, a su discurso. Y en ese límite la traducción aparece paradójicamente como el lugar privilegiado de toda indagación sobre nuestros modos de significar, de otorgar sentido a nuestro ser de discurso. Así, revisar el viejo ideal de «fidelidad» nos llevará, por diversos caminos, a descubrir la tautología que encierra; la paradoja en que coloca al propio traductor. Entre la necesidad de «transformar» el texto –¿no es eso lo que supone «traducirlo»?– y la obligación de mantenerlo idéntico –¿no es eso lo que significa «serle fiel»?– se sitúan multitud de preguntas que son siempre las preguntas de un sujeto ante el enigma del lenguaje, ante lo inabarcable del sentido.

¿Traducir o *traducirse?* ¿Cuál es la relación entre el traductor y el texto? ¿De distancia o de proximidad? ¿Puede hablarse de un sentido? ¿Qué lo determina? Sólo una cosa parece clara: hablar de traducción supone sobrepasar los límites de la traducción, o mejor, recorrer esos límites, explorar sus bordes, sus zonas de encuentro con lo que le es exterior. Entablar un diálogo en el que el sujeto –la traducción es siempre la obra de un sujeto *singular*–

pueda hablar y pueda oír al otro. La intersubjetividad, tal como la elabora Lacan en un texto que analizaremos con detenimiento, es punto arquimédico, si aceptamos que el traductor trabaja con la palabra, la palabra del otro. Pero, aclaremos que no es nuestro propósito establecer ideales de comunicación. La traducción ha sufrido ya durante demasiado tiempo esa imposición. Si algo puede aportarnos el pensamiento de Freud y Lacan, es la posibilidad de localizar esos ideales antes de caer en ellos.

Pero, además, su visión de los discursos humanos introduce límites muy reveladores en el circuito comunicativo y en nuestro modo de padecer los efectos del significante. Al mostrar el vínculo profundo entre el significante y la estructura subjetiva queda patente la imposibilidad de «objetivar» el sentido. Incorporar ese saber del límite al bagaje del traductor nos parece esencial, porque aunque, de algún modo, se trata de algo que forma ya parte (necesariamente) de su experiencia subjetiva, de sus modos de lectura, falta todavía una reflexión teórica que apoye al traductor en su búsqueda del sentido desde un reconocimiento de los límites que configuran todo acto traductor. Y lo central es analizarlos no en términos de «traición», sino en términos de lo real –lo imposible de decir– de *lalengua.* Daremos cuenta de la importancia de esas nociones para deshacer tantos lugares comunes que han falsificado y tergiversado el problema desde prejuicios interesados en salvaguardar la ilusoria omnipotencia de una comunicación sin fisuras ni interferencias. Sólo si contemplamos el reverso de un discurso podemos acceder a lo que en él se oculta.

Introducir ese giro exige partir de una premisa fundamental largamente ignorada por la teoría: la subjetividad del traductor es el elemento central desde el que reflexionar sobre el fenómeno de la traducción. Saber fragmentario que no aspira a la «totalización», sino a contemplarse en su heterogeneidad. Saber de fronteras que reconoce en ese límite su propio espacio de reflexión. Saber sobre el o/Otro que nos coloca en esa exotopía desde la que Bajtin nos enseñó a reconocer el lugar de quien observa los pro-

cesos culturales y sus productos, los textos. Saber topológico, antes que lógico, diferenciador, no unificador. Saber sobre los textos en tanto se insertan en un orden simbólico que es un orden de lenguaje. Bajtin y Lacan, grandes teóricos del discurso y de la cultura, nos inducen a la interpretación y la lectura desde esas coordenadas, que nosotros perseguiremos como perseguiremos las formas de construcción del sentido. Y no hay sentido sin un sujeto que responda de él.

No hablamos, parece claro, del «sujeto hablante» de la lingüística: mera señal, punto sin dimensión, ni deseo, ni inconsciente, cortado a la medida del enunciado y confeccionado para enmascarar al sujeto de la enunciación, para suturarlo, despojando en esa operación a la lengua materna de su predicado. Donde el lingüista, en su aspiración a hacer del lenguaje una ciencia, se sostiene en el trance permanente de imaginar un significante que pueda colmar la carencia de la lengua, el traductor se reconoce en el límite de la significación, se enfrenta al no-todo de *lalengua*, a la carencia misma, lugar que asignamos aquí al inconsciente del que el ser hablante es sujeto.

Singularidad viva –cambiante– que no permite una objetivación, cuando Lacan habla de sujeto, el término no designa a ese sustrato vivo (biológico) que necesariamente soporta su existencia; no remite tampoco a una sustancia, ni a un ser poseedor de un saber ya establecido. El sujeto es tan sólo una emergencia por efecto del inconsciente, esa instancia de cuya intervención en toda lectura e interpretación, en todo efecto de sentido, hemos de dar cuenta una y otra vez. La verdad emerge del inconsciente, y en su presentificación abre para el sujeto ese espacio de incertidumbre y equívoco que pone en cuestión su saber, al tiempo que le señala su ser, que es ser de lenguaje. Por eso, introducir al sujeto en una teoría de la traducción implica incorporar el inconsciente entendido como «la suma de los efectos de la palabra sobre un sujeto, en el nivel en que el sujeto se constituye por los efectos del significante» (Lacan *Seminario 11* 1992*:* 132-33).

No hablamos de ningún ser del conocimiento, ni siquiera del *logos* encarnado en alguna parte, sino del sujeto cartesiano que aparece en el momento en que la duda se reconoce como certeza –sólo que con nuestra manera de abordarlo, los fundamentos de este sujeto se revelan mucho más amplios y, por consiguiente, mucho más sumisos, en cuanto a la certeza que yerra (*ibíd*). Ese sujeto del inconsciente que se hace presente en la hiancia misma, en el espacio de separación entre su saber y su verdad, constituirá el referente constante en nuestro desarrollo teórico. Ese sujeto que desde su división elige –traducir es elegir– está en ese acto enfrentado al equívoco de la lengua, a su no-identidad consigo misma, a la ausencia de esa isotopía en que las aspiraciones científicas de la lingüística han tratado de situar «idealmente» el análisis del fenómeno de la lengua.

Por eso, en este recorrido que aspira a un encuentro un poco menos «fallido» entre teoría y práctica, es decir a un saber –o una política– de la experiencia de traducir, el primer obstáculo y el más recalcitrante, por estar ya sedimentado en la opinión más común, será el marcar una distancia con respecto a lo que la lingüística puede aportar al traductor, más allá del reconocimiento de la norma gramatical, asunto previo a toda traducción. Y es que, la ciencia lingüística, en su afán por evitar que el mínimo episodio circunstancial pueda oscurecer el resplandor de lo idéntico, circunscribe la lengua como ese núcleo que, en cada una de las lenguas, lleva el peso de su unicidad y de su distinción. Afan de objetivación del sentido que choca frontalmente con la experiencia que tiene el traductor de la significación.

En su manipulación del texto, el traductor no encuentra sino las resistencias a ese ideal de uniformidad. Se encuentra en el acto de traducir con la dimensión de lo «no idéntico», con la presencia de lo equívoco y de todo lo que deriva de él: homofonía, homosemia, homografía, todo aquello que sustenta el doble sentido y lo dicho a medias, tejido incesante de nuestros discursos, de nuestras conversaciones, de nuestras construcciones verbales. Esa uni-

cidad que se refracta, sitúa al traductor en una encrucijada permanente de diferencias inconmensurables: en el cristal del álef, metáfora que permite a Borges imaginar el lugar no idéntico en que se sitúa todo ser hablante como tal (ver Milner 1998:31).

Saber que no hay designación unívoca posible para el lugar de los equívocos coloca al traductor en un espacio de reflexión que no es el de la ciencia lingüística. Desde la teoría analítica ese espacio tiene un nombre en que Lacan busca designar lo que en la lengua hay de equívoco: lo llama *lalengua.* El concepto que desarrolla, sobre todo, en su seminario *Aún* (1981) y en textos posteriores, parte de un supuesto que la ciencia procura siempre ignorar. Ignorar que el saber es un enigma:

> Para el ser que habla, el saber es lo que se articula. Se hubiese podido reparar en ello desde hace la mar de tiempo, pues cuando se trazaban los caminos del saber, ¿qué se hacía sino articular cosas y, desde hace mucho tiempo, centrarlas en el ser? Y es evidente que *nada es sino en la medida que eso se dice que es* (1981:166; énfasis mío).

Lacan insiste en el hecho de que si la comunicación implica la referencia, el lenguaje no es más que lo que el discurso científico elabora para dar cuenta de eso que él llama *lalengua* y que sirve para cosas muy diferentes de la comunicación: «Nos lo ha mostrado la experiencia del inconsciente en cuanto está hecho de lalengua, esta lalengua que escribo en una sola palabra, como saben, para designar lo que es el asunto de cada cual, lalengua llamada, y no en balde, materna» (*ibíd*.). En el planteamiento lacaniano nuestro convencimiento de que existe esa abstracción tan bien acabada que denominamos lenguaje queda reducida en buena medida al intento científico de nombrar un saber sobre una función del ser parlante. Este ser permite dar cuenta de hasta dónde llegan los efectos de *lalengua* por el hecho de que presenta toda suerte de afectos que permanecen enigmáticos. Estos afectos son el resultado de la presencia de *lalengua* en tanto que articula

cosas del saber que van mucho más allá de lo que el ser que habla soporta del saber enunciado:

> El lenguaje sin duda está hecho de lalengua. Es una elucubración de saber sobre lalengua. Pero el inconsciente es un saber, una habilidad, un *savoir-faire* con lalengua. Y lo que se sabe hacer con lalengua rebasa con mucho aquello de que puede darse cuenta en nombre del lenguaje (Lacan 1981:167).

Lo evidente es que la experiencia cotidiana del traductor le remite a espacios menos uniformados, espacios que escapan al saber sobre la norma que nos propone la lingüística. Traducir discursos, trasladar textos, supone un encuentro con esa colección de lugares, todos singulares y todos heterogéneos, que es *lalengua.* Heterotopía, conjunto inconsistente de lugares para el deseo, espacio que se presta a todos los juegos imaginables para que la verdad, en el movimiento de las palabras, hable.

Si vinculamos, como intentaremos hacer en estas páginas, el problema del saber en su relación con la verdad, a las cuestiones que nos atañen en traducción, se impone reconocer que es en esa heterotopía donde mejor puede localizarse la función del traductor. Heterotopía que no deja de remitir nunca a ese espacio de no-saber que llamamos inconsciente. Ese parlante políglota cuyo oficio es embarcarse en la deriva del sentido hasta encontrar el punto justo en que detener –deshacer– el equívoco, no puede encontrar en los ajustes artificiosos que el orden científico –y el discurso común– impone un saber en el que reconocerse. Necesitamos incorporar la incertidumbre, el no-saber, el deseo, a cualquier construcción teórica dirigida a pensar lo que es la traducción. En ese horizonte de trabajo con el sentido no puede obturarse una duda fundamental que permanecerá como trasfondo a nuestras elaboraciones teóricas: ¿No será la lengua una máscara arbitrariamente construida y sin relación directa con ninguna realidad?

Abordaremos una definición de «realidad» que permita localizar en ella la dimensión ficticia de todo discurso. Por eso no deja-

remos en ningún momento de lado la cuestión de la verdad, que no es otra que la imposibilidad de un metalenguaje capaz de enunciar lo verdadero sobre lo verdadero. Esperanza de la ciencia cuando se imagina enunciando una verdad desde «otro» lugar que no sea el de *lalengua*. Si es ése el límite, la incertidumbre que hiere al lingüista dispuesto a prescindir de la *deriva* del sentido –a él sólo le atañe la certidumbre de un sistema– el traductor no puede desconocer ese límite, pues desde ahí trabaja. Por eso, para nosotros, mantener y aclarar la relación entre la lengua y *lalengua* no es, y lo iremos viendo, sino una cuestión de ética. Una teoría de la traducción sería, entonces, una ética de la interpretación, una ética que no renunciara a lo que de incertidumbre –y de amor– hay en toda búsqueda del sentido.

De momento, lo que queremos destacar es la dimensión casi inabarcable que adquiere el problema de la traducción desde el momento mismo en que lo abordamos teóricamente. Trataremos en estas páginas de ir delimitando en lo posible los modos de circunscribir el problema, sabiendo, eso sí, que todo acto de traducción abre la caja de Pandora que es el lenguaje, por lo que una teoría de la traducción no puede desvincularse nunca de una teoría del lenguaje ni de una teoría del discurso, como tampoco puede disociarse de una teoría de la cultura que dé contenido simbólico a todo proceso significante.

Nuestro objetivo, entonces, no puede ser otro que articular esos tres ejes centrales en torno a la práctica traductora –interpretativa, lectora– que a lo largo de los siglos ha permitido el contacto entre culturas. Un contacto que se muestra imposible de reducir a una mera cuestión de «comunicación de las culturas», pues lo que aparece como primordial al analizar esos procesos, es la dimensión conflictiva que ese contacto adquiere necesariamente. Trataremos de reflexionar sobre las causas de esa conflictividad y eso nos remitirá, como no podría ser de otro modo, a la cuestión del inconsciente, a la función imaginaria de las ideologías, al poder de todo discurso en tanto vinculado a estructuras simbólicas

que implican un antagonismo de fuerzas, una estructura de poder en que el deseo desempeña un papel que no vamos a excluir.

Pero, si *lalengua* es el lugar del equívoco y actúa en el plano imaginario en que el discurso se desenvuelve, al traductor incumbe abordar también el peso y el espacio de lo simbólico, del orden cultural. Para nosotros, pues, es la intersubjetividad, la palabra que un sujeto dirige a otro sujeto –en tanto es palabra dada, pacto simbólico– la que nos permitirá salir del reducto imaginario en que nos encierra el yo. Espacio simbólico de encuentro con el Otro, encuentro posible sólo a partir de esa división que Lacan nos señala como el lugar que le es propio al sujeto. Hablaremos en estas páginas de ese lugar de la palabra, que es el lugar del Otro simbólico, para delimitar la que Lacan llama *función simbólica,* pues es en esa dimensión donde se inserta todo acto de traducción.

En ese proceso, no se tratará ni mucho menos, de hacer un canto a las virtudes que la verdad encierra. Muy al contrario, explorar sus zonas de ocultamiento permite reconocer que en la verdad uno sólo puede perderse. La lectura del seminario que Lacan dedica al *Reverso del psicoanálisis (1969-70)*, es decir, al *discurso del amo,* aporta interesantes claves: lugar de evacuación, tanto del saber como del resto, lugar de todas las traiciones, de todos los adormecimientos –«es tentador sorber la leche de la verdad, pero es tóxica, adormece...» (1991:198)– la verdad se muestra en su papel de seductora («de buen parecer, entrometida y desenvuelta», como nuestra Malinche). Es traicionera, y para no dejarse coger por ella, insiste Lacan, es necesario ser fuerte: «Uno no se casa con la verdad; con ella no hay contrato, y menos todavía unión libre» (200). ¿No es en su nombre que se han cometido los más pavorosos crímenes?

Su vertiente de seducción será central en la indagación que llevemos a cabo de los discursos, de los espejismos de lo imaginario, de todo ese campo minado que es el de los valores y las creencias, en cuya localización Mijail Bajtin es también maestro y guía.

Pero, ahora lo que nos interesa de la verdad no es sino su efecto: «El efecto de verdad no es más que una caída de saber» (202). Efecto sobre el sujeto que se hace presente, vivo, en el espacio que queda abierto entre su saber y su verdad, borde o frontera en que se juega el sentido, en que se perpetra también el engaño. Lacan nos lo advierte con contundencia. Lo espantoso de la verdad es lo que pone en su lugar:

> El lugar del Otro, tal y como he dicho desde siempre, está hecho para que se inscriba en él la verdad, es decir, todo lo que es de este orden, lo falso, incluso la mentira –que no existe si no es sobre el fundamento de la verdad. Esto está en el juego franco de la palabra y del lenguaje (202).

Puesto que en ese juego franco de la palabra y del lenguaje queremos situar nuestras reflexiones sobre la tarea del traductor, y puesto que nos interesa dilucidar qué entendemos por «el saber del traductor», en tanto es ese *parlêtre* enfrentado a todos los juegos del lenguaje, sujeto de ese inconsciente o «discurso del Otro» en que se forja el sentido, no podemos obviar el problema de la verdad por cuanto es la que pone en cuestión, hace caer, al saber. Introduce, para decirlo de otro modo, toda una zona de no-saber que se muestra como determinante de nuestros modos de acceso a la «realidad» en tanto ésta es también significación. Y en este campo lo que nos aguarda es el malentendido, el equívoco, es decir, la dimensión del deseo que participa muy activamente en la construcción del sentido. Al aludir nuestro título al saber del traductor está remitiendo a la vez a ese espacio de no-saber en el que algo muy fundamental se hace presente: el Otro, del que daremos cuenta en estas páginas.

Lo evidente es que el lenguaje es el terreno en que se juegan todos los juegos entre el sujeto y el mundo. El proceso, la relación, nada tiene de transparencia y eso no podemos ya desconocerlo. Ahí está la traducción, su invisibilidad, para recordarnos que en el lenguaje nada hay transparente, sino la ilusión de comunica-

ción. Derrida, como veremos, ha sido también muy preciso en ese sentido: si Babel anuncia la multiplicidad de lenguas, también pone en entredicho la homogeneidad, la integridad e identidad de todo sistema lingüístico, idea en la que se fundan, por otra parte, las tesis tan arraigadas –tan interesadas– de la legibilidad y de la traducibilidad absoluta. Cosa que sólo cabría si existiese esa lengua universal que sustenta nuestra fantasía de comunicación. Por eso, desvelar la función que en el deseo del sujeto adquieren los significantes primordiales de la cultura inscritos en el discurso es tarea de la teoría y de la crítica en nuestros días. El recurso en estas páginas a Walter Benjamin, a Bajtin, a Derrida, a Foucault y –desde luego– a Freud y Lacan forma parte del intento de responder a ese desafío desde los espacios fronterizos de la traducción.

Pensar el sujeto es un modo de reconstruir las redes significantes que interpelan y reestructuran la economía libidinal de cada sujeto en particular en tanto que receptor activo de ese discurso común. En realidad hablar del Otro es hablar de ese discurso común que preexiste al sujeto: el orden simbólico, el orden de la Ley, el Otro al que mi deseo ha de remitirse para encontrar un sentido. La tarea del traductor no es otra que escenificar en el trabajo con el texto ese encuentro con un discurso otro, con sus presiones, sus movimientos lógicos, sus modos de interpelación a ese discurso común en que el sentido está ya petrificado. El traductor tendrá que dar nueva vida a esa petrificación del sentido y hacerlo supone enfrentarse a la fuerza de su interpelación, al Otro en tanto límite del sentido, y límite de su deseo.

Ese inconsciente estructurado como un lenguaje es, entonces, un saber vinculado al deseo. Donde el deseo es, además, el deseo del Otro. De ahí que la ética del psicoanálisis, al reconocer el estatuto eminentemente ético del inconsciente, plantee como máxima, no un principio moral determinado, afín a alguna idealización del bien, sino un *no ceder en el deseo* (Lacan 1991:360-87). La propuesta nos sitúa ante la posibilidad de articular el goce, la

pulsión– con el saber. Esa articulación supone entender todo acto de lectura como acto sujeto a esa duplicidad, la misma que mantiene separados el saber de la verdad, es decir, el enunciado de su enunciación, como reconoce la lingüística desde Benveniste. Supone, además, advertir en los discursos de nuestra modernidad una clara usurpación, una hegemonía que los muestra entregados a una pasión por el saber llamado ciencia que les obliga a legitimarse apelando a ella como único recurso a la verdad. En el decir de Lacan, la ciencia ocupa el lugar del deseo y confunde sus conquistas físicas con la totalidad de lo humano. Las palabras con que Lacan concluye su *Ética del psicoanálisis* serán para nosotros, a lo largo de estas páginas, el centro de un cuestionamiento sobre nuestros modos de lectura, modos que no pueden reducirse a la omnipotencia de quién nos induce a pensar que tiene –y puede decir– la última palabra:

> Creo que a lo largo de este periodo histórico, el deseo del hombre largamente sondeado, anestesiado, adormecido por los moralistas, domesticado por los educadores, traicionado por las academias, se refugió, se reprimió muy sencillamente, en la pasión más sutil y también la más ciega, como nos lo muestra la historia de Edipo, la pasión del saber. Es ella quien está marcando un paso que aún no ha dicho su última palabra. [...] ¿Cómo pudieron los poderes dejarse agarrar? Cosa fascinante, pero que para quienes están en el punto más avanzado de la ciencia no deja de acompañarse de la viva conciencia de que están al pie del muro del odio. Ellos mismos están sumergidos por el fluir más vacilante de una pesada culpabilidad. Pero, esto no tiene ninguna importancia, porque a decir verdad esta aventura no es algo que los remordimeintos del Sr. Oppenheimer pueda detener de un día para otro. La ciencia, que ocupa el lugar del deseo, sólo puede ser una ciencia del deseo bajo la forma de un formidable punto de interrogación. En otros términos, la ciencia es animada por algún misterioso deseo, pero ella, al igual que el inconsciente, tampoco sabe qué quiere decir ese deseo. El porvenir nos lo revelará... (1991:385-86).

Mientras la organización universal enfrenta el problema de saber qué hará con esa ciencia en la que se despliega manifiestamente algo cuya naturaleza se le escapa, tal como Lacan nos advierte. Nosotros no aspiramos sino a ir estableciendo algunas *diferencias* que nos permitan, en el trabajo con el texto, poner en circulación ese deseo y transformar la pasión por el saber en un deseo de reconocimiento de otros espacios que la ciencia excluye, de otras leyes que la ciencia no puede formular, leyes de cuyo sentido, de cuya significación sólo el deseo podría dar razón.

En nuestro recorrido por los modos de lectura que se han impuesto en las distintas épocas de la cultura, tendremos ocasión de polemizar con los límites de las lecturas hermenéuticas, dirigidas a clausurar el sentido en nombre de algún ideal o interés más o menos «particular». Ahí, la propuesta bajtiniana muestra sus posibilidades de acceder a las distintas voces que pueblan el discurso, observar en ellas su contenido ideológico y dialógico, dilucidar en su heteroglosia los antagonismos que enfrentan a los distintos grupos socioculturales. El traductor tendrá que responder también de sus motivaciones, de sus recursos, de su deseo, como lector del que se espera que dé cuenta muy precisa de lo que ha podido o sabido leer en un texto.

Más allá de los saberes concretos que irán delimitándose en este libro como propios del traductor, pensamos que éste podrá llevar a cabo su mediación más libremente si conoce de antemano las servidumbres que su propio deseo, en tanto vinculado al deseo del Otro, le impone. Si, como sujeto, tiene que situarse en el orden del lenguaje, y reconocer, como nos enseña Lacan, su sitio en el discurso universal, también tendrá que reconocer que el lenguaje está ya cargado de toda nuestra historia. Pero es contingente como un signo y, además, ambiguo. Tal ambigüedad, que surge de nosotros, de nuestra propia ambivalencia (amor/odio) con respecto al objeto, no impide que la red del lenguaje nos tenga atrapados. La cultura, pues de eso hablamos, nos tiene agarrados. Lacan, nos dice, con sorna: «No la llevamos a cuestas sino

como una plaga, porque no sabemos qué hacer de ella si no es espulgarnos» (1981:68). Pensemos que, a fin de cuentas no hay más que eso para sustentar el vínculo social.

Si no hay discurso que no sea del goce, al menos cuando de él se espera el trabajo de la verdad, algo hay en la lectura que tiene que desplegarse para ser legible a través del largo camino de la cultura. El acto de traducir puede ahora entenderse como la interpretación de la cultura tal como se manifiesta en un discurso. Se trata, entonces, de restituir el sentido sabiendo y aceptando que el sentido nos viene del otro. Lo importante es comprender qué se dice cuando el lenguaje juega enteramente en la ambigüedad. Y, en este contexto, propongo que escuchemos una voz solitaria que ya en 1619 ofrece un juego metafórico muy distinto al de los adalides de la fidelidad, cuando describe el proceso traductor. La voz es –cosa nada casual– femenina y pertenece a Madame de Gournay. Para ella traducir es:

> Engendrar una obra de nuevo. Engendrar, digo, porque [los autores clásicos] deben ser descompuestos mediante una reflexión profunda y penetrante, para luego ser reconstituidos mediante un proceso similar; del mismo modo que la carne ha de ser descompuesta en el estómago para que se forme nuestro cuerpo (1619 en Bassnett 1993:147).

El lenguaje vivificador y físico de Madame de Gournay no sólo acierta a describir ese aspecto primordial de la traducción que es la interpretación (digestión) del texto, sino que organiza sus estrategias retóricas en torno a la imagen del cuerpo, del cuerpo en su poder de engendrar nueva vida. En sí mismo, eso ya es una muestra de un discurso que no ha elidido la presencia del deseo en nuestro universo imaginario. Su visión de la necesidad de una lectura concienzuda del texto original –de la otra cultura– está, en todo caso, en el extremo opuesto de quienes adoptan la opción más servil. Opuesta también a la de quienes ante lo diferente, lo ajeno, responden con violencia.

El traductor tiene en sus manos –manipula– esos universos de sentido que llevan incrustado en su seno la imagen del otro, que remiten además al Otro simbólico en que se sostiene toda significación. Por eso si algún saber le es más necesario es ese saber del Otro en que poder reconocer «las razones» que mueven cada estructura discursiva. Razones que no están ligadas –sino en apariencia– a la lógica de la razón. Razones más explicables desde los intereses del sujeto y desde el plano de los valores, las creencias, los prejuicios, es decir, lo impuesto desde ese lugar Otro. La verdad, por su parte, se esconde. Sólo puede decirse a medias. Pero sabemos que está ahí el significante y que actúa como causa material de la verdad. Y ¿qué hay del saber? Recordemos que Lacan denomina saber al *goce del Otro:* la intervención del significante lo hace surgir como campo del deseo.

Y en ese saber del goce, goce que inunda todo discurso, ha de acompañarnos también –eso sí, desde otro lugar– el pensamiento de Bajtin. Si en mis primeros intentos de poner en relación las teorías del discurso y de la cultura del pensador ruso con las de Lacan, aparecía como barrera infranqueable la negativa de Bajtin a otorgar validez al inconsciente freudiano, al ahondar en los textos bajtinianos y seguir los vericuetos de su discurso, pude confirmar, en su idea de la «censura interior» un primer atisbo de reconocimiento de ese ámbito de lo reprimido al que da voz plena en su estudio sobre Rabelais (¡condenado en Rusia por su «freudismo»!). Para el teórico de la dialogía, de la heteroglosia, de la ambivalencia, de la palabra en su bivocalidad, de la presencia del discurso ajeno en el propio, la incidencia del goce en el discurso no era en absoluto obviada, aunque respondía a otros nombres.

Su reflexión en torno a los signos en los que la conciencia toma forma no elude la paradoja, el antagonismo, el desplazamiento de toda significación. Por eso, como el pensamiento de Lacan, los planteamientos bajtinianos no se sitúan en el interior de una ciencia concreta. No es lingüística, ni crítica literaria; tampoco es filosofía, ni sociología, ni historia. Ni responde al afán formaliza-

dor de una poética. Al igual que el pensamiento crítico e inclasificable de Benjamin, escapa Bajtin a la aspiración de producir un sistema cerrado, para ahondar –desde los espacios que las fronteras de las demás ciencias dejan silenciados– en el fenómeno que a todas ellas, por otra parte, atañe, el del pensamiento humano en tanto que lenguaje. No es sorprendente, pues, que tal búsqueda se perfilara como diálogo polémico con los saberes que, en ese momento, aspiraban a ofrecer alguna respuesta a tal encrucijada. No es tampoco sorprendente que pusiera la mirada primero en Freud para, después, abordar el giro que da el formalismo a los estudios literarios. En ambos casos se trata del lenguaje en tanto que función significante, en tanto que lugar donde el vínculo entre lo individual y lo social se afirma.

Nuestro recorrido por los problemas de la traducción se inserta en esa misma encrucijada de saberes para contemplarlos desde sus fronteras y localizar desde ahí el lugar que el traductor ocupa, aun en su invisibilidad. La visión benjamiana de la tarea traductora como algo que ha de trascender la coyuntura concreta –e imaginaria– del discurso para abordar el problema del lenguaje, aunque en exceso nostálgica de un origen de unidad, será otro camino, otra vía de aproximación a la cuestión de la verdad. Su «lenguaje puro» es un modo de reivindicar ese espacio de no-saber en que la verdad se engendra.

No espere, pues, el lector encontrar en estas páginas un recorrido más por los esquemas y modelos de la traductología. Nuestro diálogo con las teorías de la traducción estará marcado por la polémica. En el centro de esa polémica hay una pregunta: ¿qué lugar asignan al sujeto traductor, a su experiencia? O, lo que es lo mismo, ¿qué relación mantienen esos discursos con la verdad? Si la verdad de Benjamin nos habla de muerte es para decir, en un mismo movimiento dialógico, que la traducción es supervivencia, un modo de restituir a la historia la dimensión simbólica que el arte permite configurar. Un modo, añadimos nosotros, de otorgar *nueva* vida –*otra* vida– a un texto cuando en él

hemos sabido reconocer el texto mismo de nuestra experiencia.

Por eso, quizá sólo quien reconozca que la historia de nuestros discursos y las resonancias de la literatura y de las significaciones implicadas en la obra de arte, son necesarias para la inteligencia del texto de nuestra experiencia; sólo quien reconozca en esa misma experiencia los límites de toda traducción, las dificultades de recrear en un texto –nos referiremos a textos de cultura– lo que es su singular entonación, su ritmo, su acentuación, esas texturas que hacen de un verso, o de una frase, mucho más de lo que significa, querrá dejarse llevar por el deseo de transitar estas páginas. Del mismo modo, sólo a quien ha reconocido ya que una traducción no puede ser nunca un sucedáneo o una reproducción mimética del original, interesará este recorrido que aspira a dar un espacio propio –el único que le es propio– al deseo del traductor.

EL CAMPO DEL LENGUAJE Y LA FUNCIÓN DE LA PALABRA EN LA TAREA DEL TRADUCTOR

> Fijarse en el significante quiere decir en primer lugar saber leer. Es la condición previa para saber traducir correctamente.
>
> *Jacques Lacan*

El amor, el odio y la ignorancia son, para el psicoanálisis, las pasiones que rigen la vida del ser parlante. ¿No habrá en ellas de reconocer el traductor los hilos que engarzan los discursos y los textos que ha de desentrañar? ¿No será el saber de las pasiones el que mejor pueda conducir al traductor por los laberintos de una retórica fabricada a la medida de esas fuerzas poderosas? En ese caso, ¿no será su experiencia de sujeto la que deba exponerse como contrapunto en sus mediaciones, en su interpretación de los discursos del otro? Porque entendemos que el significante, esa materia vacía en sí misma de todo contenido, en cuanto se actualiza ante otro significante, rebosa de esas pasiones, las toca en cada surgimiento ante la llamada del significante del otro, no vamos aquí a desterrar esos escenarios en que se juega el sentido.[1]

[1] Remitimos al lector al texto –central en su pensamiento– en el que Lacan formula su teoría del significante; subvierte ahí el signo saussuriano para establecer la prevalencia del significante y su total separación del significado, con las inmensas consecuencias que eso tiene para el reconocimiento de los deslizamientos a que está sometido el sentido en la cadena significante. «La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud» (1957 en *Escritos 1* 1989:473-509) es también donde el autor formula su visión de la metáfora como síntoma y de la metonimia como efecto de la verdad sobre el deseo, tal y como iremos aquí persiguiendo esos conceptos fundamentales que, lejos de ser adornos del discurso, constituyen para Lacan las leyes mismas de todo lenguaje humano.

Lejos de la linealidad que Saussure considera como constituyente de la cadena discursiva –emisión por una sola voz que avanza en horizontal– la orientación que Lacan le otorga introduce un factor de temporalidad que lleva a más de una inversión y desviación, a una verticalidad que hace surgir en esa inmersión –o elevación– infinitas evocaciones, innumerables contextos posibles que el sujeto le procura. La cadena es, entonces, una polifonía de voces, como lo es para Bajtin, y su alineación tiene lugar «sobre los varios pentagramas de una partitura» *(Escritos 1* 1989:483). La barra que para Saussure separa el significante del significado es en Lacan resistencia que requiere el paso por el nivel inconsciente. Su enumeración de las posibles significaciones de que puede cargarse el signo árbol, anagrama en sí mismo de la barra de resistencia, da idea deslumbrante de los modos en que el significante alcanza la significación y dispersa la multiplicidad de sus sentidos en fuerza majestuosa: desde los contextos simbólicos en que es tomado en el hebreo de la Biblia, se yergue en el signo de la cruz, o se reduce a la Y mayúscula del signo de la dicotomía, escudo de armas en su pretensión más genealógica para desplegarse mucho más allá:

> Arbol circulatorio, árbol de la vida del cerebelo, árbol de Saturno o de Diana, cristales precipitados en un árbol conductor del rayo, ¿es vuestra figura la que traza nuestro destino en la escama quemada de la tortuga, o vuestro relámpago el que hace surgir de una inumerable noche esa lenta mutación del ser en el *En Panta* del lenguaje? (1989:484).

Baste ese despliegue para mostrar la función propiamente significante que Lacan nombra aquí como metonimia, esa conexión *palabra a palabra* que, junto a la metáfora –sustitución de *una palabra por otra*– constituyen las leyes mismas del lenguaje en el momento en que que la presencia de un sujeto da al proceso valor de significación, es decir, en el punto preciso donde el sentido se

produce en el sinsentido y hace surgir el efecto de la verdad sobre el deseo. La subversión lacaniana del signo implica, así, al sujeto de un modo totalmente nuevo, pues es ahora la misma materialidad del signo –su letra– la que le alcanza en su plena historicidad, en su destino, irónicamente circunscrito por Lacan como ajeno a toda intervención de lo que la tradición llama espíritu: «Las pretensiones del espíritu permanecerían irreductibles si la letra no hubiese dado pruebas de que produce todos sus efectos de verdad en el hombre, sin que el espíritu intervenga en ello lo más mínimo» (489). Revelación freudiana que remite al inconsciente, donde la letra del discurso se clava y busca articularse en estructuras que aguardan a ser traducidas, interpretadas, sacadas de la opacidad a que el dolor, el miedo o las pasiones necesitan reducirlas.

Imposible, desde esa perspectiva, apelar al mito –tan extendido– de un hablante plenamente realizado en su saber, ser ideal para el que pronunciar una palabra equivale a comulgar con su naturaleza y con su voluntad, a abrir su espíritu. Nuestro sujeto está sometido a una ley que no es realización plena, sino contradicción y paradoja inscrita, de antemano, en ese orden cultural al que accedemos desde el momento mismo en que nos incorporamos, no sin traumas, al lenguaje. Y es que lejos de ser un objeto (de consumo), la cultura es el hábitat de lo humano, una red simbólica en la que el sujeto está atrapado, con la que está profundamente endeudado. Pacto social que nos determina, que nos une y a la vez nos separa de otros, en definitiva, que nos desgarra. Factor de identificación y de delimitación que, por el hecho mismo de serlo, nos impone un límite, una contención –mejor, una represión– que como muestra magistralmente ese texto freudiano del que hemos preferido olvidarnos, produce un profundo malestar en el ser parlante.

Si algo diferencia radicalmente al discurso analítico es ese reconocimiento en el que asienta todo su saber. Reconocimiento de que es la misma fragilidad humana la que mejor explica tanto sus

logros (glorias) como sus desmanes. Fragilidad que es, pues, fundamento de nuestro ser cultural, de nuestro ser de lenguaje. Punto de partida ineludible en este recorrido por los espacios no siempre traducibles de la cultura, en el que hemos de contemplarnos, antes que nada, como ese fragmento que somos, fragmento que se resiste a la traducción.

¿Por qué no aceptar que, a menudo, nos va la vida en esa resistencia a ser traducidos a un lenguaje que es mortificación? La traducción tiene, pues, que ver con la vida. Pero, para reconocer eso es necesario situarse en el orden simbólico que la condiciona. El malestar en la cultura a que alude Freud en ese texto de 1930 que consideramos su testamento al futuro, es un efecto del pacto social, de la represión que instaura a partir de sus leyes mismas, que no son otras que las leyes del lenguaje, la metáfora en que exhibimos el síntoma y la metonimia en que buscamos aproximar lo que no podemos nombrar: la imposible formulación del deseo. Ahondar en el orden cultural en que todo acto de traducción se inserta exige, pues, adentrarse en ese orden simbólico, es decir, en la relación siempre dolorosa y conflictiva entre el sujeto y el mundo, relación sólo explicable desde la red de lenguaje que, aun separándonos del mundo exterior, nos permite un acceso a éste, acceso siempre mediatizado, interpretado, traducido.

De ahí la necesidad de abordar la dimensión cultural desde la pregunta por los modos de relación entre el sujeto y el discurso. Parece claro que hablamos del problema de la interpretación, de la lectura en el más amplio sentido. Proceso que poco a poco va reconociéndose como central para todos los campos del saber. Y leer –interpretar– supone, precisamente, contemplar el reverso de un discurso, lo no-dicho de ese discurso: sus sobreentendidos, sus implícitos, sus silencios, sus olvidos. Es decir, su síntoma, si pensamos con Lacan que el reverso de un discurso es lo que en ese discurso hace síntoma.

La traducción, síntoma de la cultura o el enigma de la Quimera

Y quizá nada hay más revelador del malestar del sujeto en la cultura que ese síntoma que brota cuando nos detenemos a contemplar uno de los espacios más omnipresentes y, a la vez, más olvidados y silenciados, de la cultura. La traducción es, precisamente, esa práctica cultural que mantenemos en el más flagrante de los olvidos. Constituye un «real» del que no queremos saber nada, porque reconocer su presencia, su necesidad, supone reconocer que el lenguaje no es esa transparencia comunicativa que sustenta el pacto social. El orden cultural se muestra entonces afectado de una grave carencia, de un síntoma que es necesario ocultar para mantener la ilusión de transparencia en la que se apoya el discurso de la ciencia y todo orden institucional y social.

La traducción es ese saber que desestabiliza los demás saberes, ya que obliga a contemplar el lenguaje, no desde la solidez de su valor instrumental, sino desde la inestabilidad del sentido que la práctica traductora misma exhibe. La miseria, que diría Ortega, en que persiste el estatuto profesional del traductor muestra ahí su rostro más real. Pero quien mejor ha sabido dar voz al trasfondo oculto de tan delicado problema es Jacques Derrida en un texto que no podemos relegar al olvido quienes tenemos la misión de establecer y delimitar el estatuto teórico de la traducción. La mirada crítica derrideana presenta el problema como una cuestión de *interpretación,* de *lectura.* Dimensión *ideológica* que es central en una teoría de la traducción que no eluda reconocer el peso de su incidencia en todos los terrenos del saber humano, es decir, en el campo central del lenguaje.

El texto derrideano es un comentario en forma de nota a pie de página que el autor dirige al traductor inglés de su «Survivre: Journal de Bord». En la versión inglesa, cuestiona Derrida lo que puede delimitarse como texto, es decir, cómo se produce en el discurso la significación. Las dudas que plantea son fácilmente

reconocibles para cualquier traductor: ¿en qué línea de demarcación, en qué frontera cultural, en qué mundo de representaciones se sitúan los márgenes del universo referencial de un texto dado? La incomodidad que como lectores sentimos ante ese desbordamiento del sentido, recibe una explicación alusiva a la resistencia que produce. Es decir, a ese valor de síntoma que adquiere la inestabilidad del sentido. Tal resistencia surge del problema mismo de la traducibilidad entendida en su dimensión filosófica e ideológica.

La frontera que permite localizar el problema nos sitúa entre dos formas de pensar el lenguaje y la significación: frente al modelo tradicional que presupone la transferencia unívoca del sentido, modelo que considera que la polisemia es reductible a una formalización, el otro modelo –no sólo derrideano– que parte de la diseminación del sentido.

Lo importante es destacar que ese límite o espacio imaginario se mueve en el terreno de una presuposición de carácter ideológico que, de hecho, ha marcado toda la historia del pensamiento occidental. Lo que Derrida destaca es que esa presuposición es sólo un ideal que las instituciones imponen y se imponen para mantener la ilusión de la comunicación como algo neutral, transparente, inocente. Frente a esa posición tan ingenua como interesada, la sospecha que en la filosofía inaugura Nietzsche, aunque la literatura lleva siglos exhibiendo su fuerza, de que el lenguaje es algo más que un mero instrumento de comunicación, que de hecho es el vehículo máximo del poder. El reconocimiento supone cuestionar el lugar de la verdad en todo discurso, supone admitir que la verdad, como sostiene Nietzsche, es un ejercicio retórico.

Si con el filósofo alemán es el pensamiento de Marx y de Freud el que instaura la pregunta por el lenguaje y la significación, ésta mantiene su centralidad en toda la tradición filósofica que parte de Heidegger y continúa en las elaboraciones teóricas de Foucault, Deleuze, o Derrida y, desde luego, en el psicoanálisis de raigambre freudiana y lacaniana que ha de servir de fundamento

a nuestra propuesta teórica. Si buscamos entroncar la traducción con todas esas corrientes de pensamiento, en el recorrido lo que el estudioso constata es que, en el orden cultural, es precisamente la universidad como institución educativa y política la que lleva a cabo, en nombre de la sociedad, ese borramiento del lenguaje, ilusión de traducibilidad absoluta que busca legitimar así su sistema de verdades. Lo que preocupa, advierte Derrida, no es lo que se diga, sino el hecho de que alguien llame la atención sobre lo equívoco del vehículo de expresión mismo, sobre su capacidad encubridora.

> Lo que esta institución no puede soportar es que nadie ose tocar o manipular *{toucher à}* el lenguaje, en relación tanto a la lengua *nacional* como, paradójicamente, a un ideal de traducibilidad que neutraliza esa lengua nacional. Puede soportar mucho mejor cualquier «contenido» ideológico, por revolucionario que pueda parecer, con tal de que ese contenido no se arrime a las fronteras del lenguaje y a todos los contratos juridico-políticos de que éste es garante (en Kamuf 1991:63; mi traducción).

Pues bien, si definimos la traducción como ese espacio de fronteras –fronteras entre textos, fronteras entre discursos, entre culturas– lo evidente es que la traducción toca inevitablemente ese límite que suscita todas las resistencias, el límite del sentido, de la significación. Está en juego la tolerancia del sujeto, que definimos como un sujeto de lenguaje. Es, así, el *parlêtre* lacaniano el que sustenta nuestra reflexión en torno al acto traductor. Ese ser enfermo de lenguaje que nos muestra el psicoanálisis, sostiene su falta de ser en el semblante encubridor que es todo acto discursivo y la traducción es ese momento traumático del proceso comunicativo en que la operación encubridora exhibe sus mecanismos.

La traducción es, por eso, profundamente subversiva, pues nos enfrenta a la opacidad del lenguaje y deshace la ilusión de transparencia en que se sostiene la cultura. El no-dicho en que se sus-

tenta el pacto social exige que nadie ose acercarse a las fronteras del lenguaje. Con el tabú perpetuamos la complicidad de todos en el juego de equívocos que domesticamos para hacerlos explotables, útiles, revestiéndolos de estable universalidad.

Junto al pensamiento derrideano y postestructuralista, el psicoanálisis es el otro discurso contemporáneo construido desde la conciencia profunda de la centralidad de la traducción en todo proceso de la subjetividad, en todo acto de comprensión. La enseñanza lacaniana, plasmada durante veintisiete años en sus célebres seminarios, da cuenta de una experiencia que es, antes que nada, experiencia de relectura y traducción de la obra freudiana. Impartida oralmente, esa asombrosa elaboración constituye uno de los *corpus* teóricos más enriquecedores de cuantos nos ha legado el siglo XX en todo lo relativo al lenguaje, a la palabra, al trabajo del sentido, a la presencia del sinsentido. Ofrece un modelo a seguir y un ejemplo inigualable de lo que es leer, es decir, interpretar un texto y traducir un discurso.

Ese espectáculo magnífico del saber –y del no-saber– que sin duda fueron los seminarios de Jacques Lacan, toma para mí la figura de una Quimera. En su ya mencionado *Seminario 17* evoca Lacan a esa figura mítica que le plantea un enigma al hombre Edipo. Él le responde de determinada manera y así es como se convierte en Edipo. La función del enigma se muestra entonces como ese decir a medias. Del mismo modo que «la Quimera aparece como un medio cuerpo, salvo cuando se le da la solución... entonces desaparece por completo», nos recuerda Lacan para referirnos desde esa encarnación del enigma a lo que él denomina «un saber en tanto verdad». Y añade: «esto define lo que debe ser la estructura de lo que se llama una interpretación» (1992b:37). En efecto, hemos de entender aquí que interpretar un discurso, leer un texto, supone –requiere– situarse entre el saber y la verdad de un decir que sólo adquiere sentido para el sujeto en tanto produce en él un efecto; efecto de verdad que su subjetividad capta en la separación misma entre lo que para él es un saber y lo que es «su» verdad.

La insistencia de Lacan en tener siempre presente la diferencia –la separación– entre enunciado y enunciación es un modo de dar sentido a la función del enigma en un discurso. El enigma sería, así, ese plano de la enunciación que a cada intérprete corresponde convertir en enunciado, es decir, *padecer* sus consecuencias. Por eso la traducción no puede sino evocarnos a la Quimera para contemplar en ella esa dimensión de enigma. La traducción es una práctica cultural marcada por una invisibilidad que es efecto del sustrato ideológico dominante en el discurso cultural. El pensamiento analítico da cuenta de lo que subyace a esa posición defensiva ante el poder del lenguaje, ante su efecto de padecimiento sobre el sujeto.

Desarrollaremos en estas páginas algunos de los puntos de la filosofía del lenguaje de Lacan, haciendo especial hincapié en el texto "*Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*" o "*Discurso de Roma*" (1953 en *Escritos 1* 1989), hito importante de su pensamiento por ser ése el texto que establece el campo del lenguaje en tanto *antinómico* respecto de la función de la palabra de un sujeto. Se trata del lenguaje en tanto Otro absoluto. Aunque me detengo en este texto, insoslayable para una teoría de la traducción que no deje de lado al sujeto, es decir, que reconozca su incidencia en el campo de la palabra, hemos de conectarlo con otras proposiciones de su obra. Un recorrido del sistema nos permite afirmar que el lacanismo se organiza a partir de: 1) una teoría del sujeto; 2) una teoría de la cultura; 3) una teoría del lenguaje; 4) una teoría de la interpretación. Todo un tejido conjuntivo relaciona estas teorías, que incitan al sujeto a arrancarse de una *doxa* que ha evitado siempre contemplar el peso de esa instancia Otra en el ser del sujeto.

Poner en relación esos aspectos de la teoría analítica nos permitirá a nosotros dar entidad teórica, no sólo a un *sujeto traductor* cuyo acto tiende a verse totalmente desligado de su subjetividad en las teorías al uso, sino además circunscribir ese espacio Otro que para el traductor se reduplica: no es sólo el lenguaje en tanto

Otro antinómico, es también la otra cultura y la otra lengua lo que el traductor ha de confrontar. Universos significantes de una complejidad que requiere ser pensada.

Como conjunto ordenado, articulado, lo que Lacan desarrolla es toda una teoría del significante en la que el significado no es sino *efecto* del significante. Para elaborar –aunque sea someramente– las repercusiones del descubrimiento del psicoanálisis, hemos de partir de la gran aportación freudiana: que el hombre habla antes de pensar, que sólo piensa porque habla, y que el hecho de que el inconsciente esté estructurado como un lenguaje permite establecer las relaciones entre lenguaje y sujeto, es decir, el vínculo indisociable entre el significante y la estructura subjetiva. A lo que hay que agregar la necesidad del Otro como posibilidad de la palabra. Hemos de tener muy presente que lo que Freud nombra como psicoanálisis es una experiencia con la palabra en un espacio inédito, propio del ser hablante.

Del pensamiento de Freud, Lacan llega a hacer una topología, un pensar localizador que sitúa al Otro en el lugar del sentido, que advierte de la preponderancia del significante sobre el significado, que otorga a la metáfora un valor de desplazamiento significante que permite contemplarla como síntoma del sujeto al tiempo que lee en la metonimia (revisiones que toma de Roman Jakobson, participante en ocasiones en los seminarios) la fuerza del deseo del sujeto; términos por los cuales hemos de deslizarnos en reflexiones que ligan el acto interpretativo a esa "ciencia del lenguaje habitado por el sujeto", en la definición que hace Lacan del psicoanálisis, para mostrar la torsión que introduce respecto a la lingüística en tanto inserta en el discurso tradicional de la ciencia que excluye al sujeto en aras de la objetividad.

Partiremos precisamente de la estructura; o sea, del efecto del lenguaje sobre el ser viviente, que padece de él, y al que él hace sujeto. Lo cual implica desarrollar conceptos tales como *síntoma, trauma, malestar* que no son significantes cualquiera en la articulación de las categorías de saber y verdad que constituyen el espa-

cio del sujeto, lugar de la hiancia, de la separación, lugar donde la certeza se torna en pregunta, en enigma; lugar, pues, de la interpretación, de la traducción.

Preguntarse qué aporta el lacanismo a las teorías de la traducción supone entender que la traducción es discurso, es decir, palabra que pertenece a un sujeto, y no hemos de olvidar que es la experiencia de la palabra la que está puesta en juego en el momento en que el traductor se propone otorgar vida a un texto. Para Lacan el psicoanálisis desarrollado por Freud descubre en el inconsciente toda la estructura y estrategia del lenguaje, esa "letra" que hay que tomar al pie de la letra, soporte material que el discurso concreto extrae del lenguaje, de ese tesoro de los significantes que sustenta una cultura. Y es al lenguaje y la letra a lo que apunta la traducción; y sobre todo, en este Freud descifrado en términos de lingüística, nos atañe la cuestión de cómo llegar al sentido. No olvidemos que Freud ha sido reconocido no sólo como un gran semiótico del sentido, sino como un "traductor" incansable del lenguaje del inconsciente.

Desde luego, el que mejor supo reconocer lo que aquí trataremos de explicar: que el síntoma, ese lenguaje cifrado del sujeto, que más tarde Lacan formula en términos de «formación significante» encargada de conferir al sujeto su propia consistencia ontológica; el síntoma es, en realidad, efecto de un *error de traducción.* Efecto de la imposibilidad de traducir el lenguaje del inconsciente a términos aceptables –soportables– para la conciencia. Por su parte, la represión –consecuencia directa del lenguaje, es decir, del orden cultural, del pacto social– no es otra cosa que un *fracaso de traducción.* Imposibilidad de dar articulación verbal a lo que en el exterior, en el o/Otro, se nos presenta como en exceso doloroso. Así lo señaló muy explícitamente Freud, aunque sus traductores –inconscientemente, suponemos– enmascararan el hecho con fórmulas que evitan aludir al término *Übersetzung,* que Freud emplea una y otra vez en sus textos (ver Robert 1982:29-31; Bettelheim 1983).

El Otro de la traducción: Diana tal vez... o el lugar de la verdad

El intento de interrogarse por los modos de establecer una delimitación del campo traductor, se nos muestra, así, desde un principio vinculado a una indagación en el campo mismo del lenguaje y de la palabra, para desde ahí contemplar los avatares del sentido. Y hacerlo desde un discurso que no deje de lado la espinosa cuestión de la verdad y su peculiar intervención en la construcción del sentido. Recordemos, en este punto, que es a esa articulación de la verdad a la que Freud se remite al declarar imposibles de cumplir tres compromisos: educar, gobernar, psicoanalizar. Nosotros añadimos un cuarto: traducir, aunque la operación traductora está ya implícita en los otros tres: «¿Por qué lo serían, en efecto, sino porque el sujeto no puede dejar de estar en falta si se hila en el margen que Freud reserva a la verdad?» Lacan, al concluir ese hermoso texto de 1956 titulado «La cosa freudiana o el sentido del retorno a Freud en psicoanálisis» (*Escritos 1*), y tras un *tour de force* retórico en que el recurso a la prosopopeya permite hablar a la verdad, nos muestra en relación a esa triple imposibilidad el papel que esa dimensión de la verdad ejerce en la relación del sujeto con su propio discurso, con su experiencia, y con los demás saberes tan artificialmente recortados en el modelo científico contemporáneo:

> Pues la verdad se muestra allí compleja por esencia, humilde en sus oficios y extraña a la realidad, insumisa a la elección de sexo, pariente de la muerte y, a fin de cuentas, más bien inhumana, Diana tal vez ... Acteón demasiado culpable de acosar a la diosa, presa en que se prende, cazador, la sombra en que te conviertes, deja ir a la jauría sin que tu paso se apresure, Diana reconocerá por lo que valen a los perros... *(Escritos 1*1989:418).

El juego intersubjetivo, que nos coloca alternativamente en la

posición de Acteón o en la de Diana, y la relación del lector con un texto dado *es* el intersticio por donde la verdad entra en lo real. Es ese reconocimiento el que puede indicarnos las direcciones en que hemos de trazar las vías por las que hacer discurrir ese proceso de interpretación y de lectura. Nuestra concepción de la tarea del traductor en tanto inserta en la cultura, parte, pues, de los fundamentos teóricos que aporta el pensamiento de Lacan por ser su discurso el que nos muestra, con mayor convicción los derroteros de la verdad en el campo simbólico en el que opera la traducción. Ese hilarse en el margen de la verdad que el psicoanálisis propone, implica, además, establecer una comunicación con otras disciplinas, sobre todo con las que él llama, rechazando la idea de «ciencias humanas», *ciencias conjeturales* o *ciencias de la intersubjetividad.*

Lacan será, pues, esencial en la formulación de los recorridos de esa *intersubjetividad* –no cabe, para nosostros hablar de comunicación– que funda toda palabra plena. La presencia de un otro imaginario y de un Otro simbólico en el acto intersubjetivo nos permitirá, además, contemplar el proceso discursivo en toda su complejidad, situándolo como ningún otro pensamiento teórico, en ese campo del lenguaje –lo denominaremos *función simbólica*– que tiene unos efectos muy particulares sobre el ser parlante y sobre su relación con la palabra del otro. Creemos que es esa encrucijada la que nos permitirá contemplar el ámbito en que se desarrolla toda acción cultural, es decir, todo discurso, sometido siempre al juego interpretativo, a la traducción que el otro haga de nuestra palabra.

Por su parte, el traductor, ese manipulador de discursos en el que la cultura delega la función de trasladar textos, se mantiene en una flagrante invisibilidad. El olvido –la oclusión– en que su mediación es sostenida por el discurso común, nos obliga a abrir, ante la débil identidad en que ha de sostenerse el traductor, parcelas que suelen permanecer obturadas, es decir, innombradas o silenciadas, en definitiva, reprimidas. De ahí nuestra insistencia

en afirmar que la traducción es en sí misma un síntoma. Son, así, esos agujeros del discurso los que debemos mostrar, exhibir a la presencia, no por invisible menos cierta, de eso que ya antes de Freud se conocía como inconsciente, aunque sólo el vienés llegó a darle un estatuto en el ámbito hasta entonces insondable de nuestra realidad psíquica.

En la traducción lacaniana del término es bien sabido que el inconsciente se formula como ese discurso del Otro en que el sujeto recibe, bajo forma invertida, su propio mensaje olvidado. Lo fundamental es que el sujeto en psicoanálisis no es una naturaleza, ese individuo biológico que contempla la ciencia, sino un acontecimiento discursivo; no es una identidad, ni una estabilidad, ni una sustancia o un sustrato, como lo entendería la metafísica tradicional. Es un proceso de significación, la actualización contingente de una forma corporal. Esta dimensión del sujeto tiene repercusiones que iremos desbrozando por cuanto atañen a ese traductor de cuya subjetividad la lingüística, constituida en ciencia, no quiere saber nada. Tampoco del sentido, que la ciencia pretende conjurar desde un sometimiento del discurso a la fragmentación y a la estratificación en que queda refugiada toda sospecha de ambivalencia, de equívoco. Para nosotros, sólo esa inclusión del Otro en que se forja el acontecimiento de la significación permitirá un ejercicio responsable del acto de lectura que es toda traducción. Si bien se han dado algunos pasos en este sentido, quedan por indicarse y desarrollarse las consecuencias de esa excentricidad radical del sujeto.

"La relación del sujeto con el Otro se engendra toda en un proceso de hiancia" (1992: 214), escribe Lacan para hacer hincapié en la pérdida de control del sujeto sobre el lenguaje. El sujeto está subordinado al significante en el campo del Otro que es el inconsciente. Estamos ante un sujeto que no es el sujeto del saber clásico. Esa percepción y esa sospecha surge ya en los románticos alemanes (Fichte, Novalis, los hermanos Schlegel) iniciadores de una relación muy "moderna" entre el sujeto y el lenguaje ligada

a una teoría estética y una ética, que cuestiona ya la simetría o correspondencia del orden del lenguaje y el orden del mundo. La importancia que le otorgan estos filósofos de la conciencia al problema de la identidad y del otro, y la relación estrecha que establecen entre el conocimiento, la ética y la estética ha sido estudiada muy recientemente por Schulte-Sasse (ed. 1997:24-25), uno de los grandes críticos actuales del romanticismo alemán, centrándose en Novalis, muy atento ya a lo que después de Freud conoceremos como división del sujeto.

Lo fundamental es ese atisbo de la "materialidad del signo" que Novalis descubre en "Soliloquio". El breve texto documenta el papel que desempeña la letra o significante:

> Es algo muy peculiar eso de hablar y escribir; una conversación no es más que un juego de palabras. Uno no puede sino maravillarse ante el error que la gente comete cuando piensa que está hablando de las cosas. Nadie se percata de esa particularidad del lenguaje: que sólo se ocupa de sí mismo. Y por eso precisamente constituye un secreto tan asombroso y fructífero: que cuando uno habla sólo por hablar, está dando voz a las más espléndidas y originales verdades (35).

Novalis acentúa la autonomía del significante, es decir, la autosuficiencia del lenguaje como sistema diferencial. Y es la materialidad del lenguaje justamente lo que lo sujeta a una contingencia extrema –una contigencia que nunca podrá dominarse–. Lejos de ser una desventaja, Novalis sostiene que el "malentendido" es tan productivo como la "incomprensibilidad" a que alude F. Schlegel. La contingencia del signo aproxima una "verdad". El conflicto yace en el imperativo de aferrarse a la propia identidad y la obligación ética de endosar la alteridad. La teoría de la subjetividad de los románticos de Jena parece establecer una contradicción entre la importancia que se le otorga a la inmediatez del yo, por una parte, y la diferencia que está en el otro (36). Su

recurso a la "ironía" y a la "alegoría" señalan a esa imposibilidad de una auto-conciencia unificada (12). En este sentido preciso es evidente que estos románticos adelantan, en gran medida, la idea de la falta de transparencia del lenguaje.

La estrategia es paradójica, y les conducirá a la exploración de la otredad y la diferencia. En particular a Novalis, que al repensar y cuestionar la estructura del "yo" en su crítica a Fichte, problematiza la noción idealista de unidad o identidad del sujeto (49-50). Para Novalis el sujeto no sólo está dividido entre yo y otro, o Yo y no-Yo, sino que es simultáneamente completo y dividido; el no-Yo lo lleva, finalmente, al concepto de Tú. Lo no idéntico, el signo de otredad, la diferencia, desestabiliza al sujeto.

Novalis reflexiona sobre la hiancia, la cesura del sujeto, en términos que prefiguran a Lacan cuando escribe, lo citábamos más arriba, que es en esa separación, en esa hiancia, donde se engendra la relación del sujeto con el Otro. Pero mientras Lacan hace hincapié en la pérdida de control del sujeto sobre el lenguaje, en el texto sobre Fichte de Novalis el sujeto retiene algún control. Para Lacan es el sujeto el que está subordinado al significante en el campo del Otro que es el inconsciente. Tanto Novalis cuanto F. Schlegel indican que el lenguaje desestabiliza al sujeto con su fuerza autónoma. Las palabras traicionan al sujeto (60-63).

Rechazada la armonía, la vida ya no habita en el todo, un todo orgánico, y al mismo tiempo se toma conciencia de que la desarticulación de la idea de totalidad hace estallar la forma del "gran relato" de la Ilustración. Tocará a Nietzsche desmontar la pretensión o ilusión de verdad y su historia, siendo el discurso hegeliano uno de sus episodios centrales. Así, la "muerte de Dios" anunciada por Nietzsche, la muerte del Yo, del sujeto del saber clásico, precipita las cosas y las palabras en el abismo, lanzándonos por el malentendido, la ironía, la paradoja, la hiancia, y acercándonos a una percepción postestructuralista de la alteridad y la diferencia.

Lo simbólico, lo imaginario y lo real: el sujeto ante el discurso del Otro

Es sobre esos fundamentos que adquiere especial importancia la distinción que Lacan establece entre *lo imaginario, lo simbólico y lo real.* Como tendremos ocasión de confirmar, permite importantes matizaciones y constituye el núcleo central de un pensamiento fundado en una concepción que sitúa la relación del sujeto con el mundo en esos tres registros diferentes, en tres órdenes cuya intersección da lugar a la aprehensión de la realidad circundante, pasando siempre por el deseo del sujeto, fuente de toda intersubjetividad.

Lacan, en su primera gran aportación al pensamiento psicoanalítico, define ya el orden imaginario. Nos referimos al trabajo sobre *El estadio del espejo* (1936 y 1949; en *Escritos 1:* 1989:86-93). Partiendo de una hipótesis previa y muy extendida en el ámbito de la antropología sobre las consecuencias de la prematuración en el ser humano –de su nacimiento antes de tiempo, dependencia que le vincula afectivamente a sus cuidadores– Lacan muestra la importancia de la imagen del otro en la captación de nuestro propio cuerpo como unidad. Ésta es la primera emergencia de un yo constituido por una identificación que va a ser la matriz de todas las identificaciones posteriores que orientarán el destino del sujeto en el interior de un orden cultural dado. Todavía hoy se mantiene firme esta aportación de Lacan, sencillamente porque da una causa razonable al hecho de que el sujeto se identifique siempre con algo que está fuera de él; con una imagen hacia la cual va a encaminarse para llegar a ser lo que aún no es.

Para Lacan este yo, fruto de esa identificación, es siempre de orden *imaginario.* Efecto, al mismo tiempo, de la agresividad (pues el sujeto se da cuenta de que aquello que él declara su ser, es el ser de otro), el orden imaginario tiene importantes consecuencias en la dinámica de la cultura humana. Quizá podamos calibrar mejor esa incidencia del «estadio del espejo» si lo vinculamos a los estudios más actuales que desde el campo de la teoría

de la cultura se están haciendo sobre la cuestión de las ideologías. Una muy reciente recopilación titulada *Mapping Ideology* incluye –acertadamente– el trabajo de Lacan junto a los de Althusser, Pêcheux, Adorno, Eagleton o Rorty (Žižek 1994). Y es que es en el plano imaginario del yo donde, efectivamente, se asientan las creencias, la ideología de un sujeto, su relación con el semejante, con el otro. Y entendemos, así, lo ideológico como la fuerza material que afecta directamente al cuerpo del sujeto, a su identificación con el otro y a la ambivalencia (amor/odio) que esa identificación produce. Desbordamiento o exceso del discurso que no puede ser reducido al texto, por remitir a la experiencia del sujeto con lo real y a su efecto sobre lo que construye como realidad. En esa construcción imaginaria de la «realidad» se sustenta para el sujeto su percepción de una totalidad de sentido, totalidad sin fisuras que le otorga sensación de plenitud ante sí y ante los otros.

Así, frente a lo real inasible que ahora abordaremos, la «realidad» constituye un cierto anudamiento de lo imaginario a lo simbólico que permite que la experiencia compartida de la realidad (el «código» universal de la lengua es un claro ejemplo) deje lugar para la singularidad de la imagen cuando se vuelve hacia sí. Por su parte, en el *plano simbólico* está el Otro (con mayúscula para diferenciarlo del plano imaginario del otro semejante), instancia necesaria en todo acto intersubjetivo por cuanto constituye el lugar del sentido, el tercero, punto de encuentro e interpelación al que es necesario remitirse para que haya posibilidad de significación, es decir, de confrontación con la verdad, de cuestionamiento –si bien, inconsciente– de esa plenitud imaginaria que permite al sujeto afrontar su propia falta.

Lo real, distinto, insistimos, de la noción convencional de «realidad» tal como se presenta en el discurso común, es todo lo que queda fuera del ámbito de lo simbolizable –verbalizable– por el sujeto. Ese registro de lo imposible de simbolizar, del vacío significante que la condición humana padece trágicamente, adquiere especial fuerza en el último periodo del pensamiento de Lacan

y constituye, quizás, su máxima aportación al pensamiento contemporáneo, introduciendo una categoría «otra» que nos obliga a nuevos cuestionamientos. Para el traductor la presencia inamovible de «lo real», del vacío significante, constituye una experiencia corriente, punto de resistencia en que el límite de lo decible en cada lengua se manifiesta como imposibilidad. El discurso común habla ahí de la traición del traductor, pero quien afronta ese límite sabe que es «otro» el problema desde el momento en que *no todo* lo real es articulable en el discurso. Y, en ese sentido, la «traición» al sentido es un real en que todo discurso humano transita, no sólo el traductor.

Centrémonos, no obstante, por ahora en la *función simbólica,* en ese Otro del discurso que Lacan escribe –insistimos en ello– con mayúsculas para diferenciarlo del otro imaginario, el rival, el semejante. Ese Otro simbólico guarda estrecha relación con la experiencia de lo que no-cesa-de-escribirse: el inconsciente al que remitimos aun sabiendo que lo que de él formuló Freud –y Lacan recobró del olvido traduciéndolo al lenguaje de la lingüística– aparece en el discurso común –y en el científico– ahogado en un linaje de concepciones homónimas a las que el vienés no debe nada.

El hecho es que la cultura y el saber permanecen atrapados en concepciones psicologistas y metafísicas que operan en un dualismo funcional que opone el inconsciente al consciente, lo instintivo a lo intelectual, lo automático a lo controlado, lo intuitivo a lo discursivo, lo pasional a lo racional, lo elemental a lo integrado, lo superior a lo inferior. Es decir, seguimos, en todos los campos, otorgando al cerebro un papel consciente en las actividades del mando psicológico. Eso nos lleva sin remisión a desembocar en lo que Lacan, no sin amargura, denomina «el mito ya asegurado de las virtudes del *brain trust»* (1989:424). Virtudes que consideramos poco apropiadas para esa lectura de textos que es la tarea primordial de un traductor. Poco apropiadas también para la determinación de lo que es el sentido en cualquier acto discursivo, es decir, en cualquier situación cultural.

Nos inclinamos, y orientamos, en cambio, hacia una lectura del síntoma como una formación significante, tal como fue articulado en los últimos seminarios de Lacan cuando habla, por ejemplo, de "Joyce le sinthome". El síntoma –no atribuible únicamente a un decir patológico, sino a todo decir– se distingue del indicio diagnóstico, y de toda forma captable de expresividad, en que está sostenido por una estructura que es significante por ser idéntica a la estructura del lenguaje.

El fundamento de esa estructura, lo sabe bien la lingüística desde Saussure, es la duplicidad que somete a leyes distintas los dos registros que se anudan en ella: el del significante y el del significado. Y la palabra «registro» designa aquí dos encadenamientos en que no hay una equivalencia de término a término. Hablamos, desde luego, de una equivalencia infinitamente más compleja, en un modelo que lleva de un sistema significante a otro sistema significante. Así, si el síntoma puede leerse es porque él mismo está ya inscrito en un proceso de escritura. En cuanto formación particular del inconsciente, no es *una* significación, sino la propia relación con una estructura significante que lo determina.

Lo que está en juego en el planteamiento que hace el psicoanálisis de esa equívoca correspondencia es la enormidad de ese orden al que accedemos cuando dejamos de ser *infans,* seres sin voz, sin palabra. Ese orden simbólico al que nacemos por segunda vez está constituido por el lenguaje. Es lo que Lacan llama «el discurso universal» tal como se manifiesta en el momento concreto –histórico– en que nos adentramos en él, con los surcos abiertos hasta el momento en que hemos tenido que acomodarnos a él. Y no hablamos de aprendizaje funcional, ni siquiera nocional al que suele reducir la pedagogía las relaciones del individuo con el lenguaje. Se trata más bien de alojarse en un «medio», un hábitat simbólico del que Lacan dice: «lo grave es que viene solo» (427). Ligados a un jirón de discurso más vivo que la vida misma, podemos vislumbrar ya ahí algo de la dialéctica que nos

hace, en una medida que el psicoanálisis trata desde hace ya casi un siglo de mostrar, siervos de la historia:

> Es también de este jirón de discurso, a falta de haber podido proferirlo por la garganta, que cada uno de nosotros está condenado, para trazar su línea fatal, a hacerse su alfabeto vivo. Es decir que en todos los niveles de la actuación de su marioneta, toma prestado algún elemento para que su secuencia baste para dar testimonio de un texto, sin el cual el deseo transmitido en él no sería indestructible (427-8).

Conviene señalar que según Lacan, Marx descubrió el síntoma precisamente en su percepción de los "excesos" sociales; su gran logro fue demostrar que todos los fenómenos que parecen simples desviaciones, deformaciones contingentes del funcionamiento "normal" de la sociedad, son producto *necesario* del propio sistema. Los puntos en que la "verdad" –el carácter antagónico inmanente del sistema– irrumpe (Žižek 1992). Identificarse con el síntoma significa reconocer en los "excesos" la clave de su verdadero funcionamiento. Del mismo modo que Freud ve la clave para captar la relación entre el ser humano y el mundo en los sueños, *lapsus*, y demás formaciones del inconsciente, el texto revela el síntoma del sujeto de la enunciación.

Se trata de estar atentos al punto en que el antagonismo emerge. No hay síntoma sin su destinatario; como un enigma, el síntoma anuncia su disolución por medio de la interpretación. Concebido como una formación simbólica, significante, es un mensaje codificado dirigido a un Otro que retroactivamente le conferirá su significado. En definitiva, es una formación significante que da congruencia al sujeto.

Pues bien, retomemos las claves del inconsciente, recordando que la estructura del espacio entre las lenguas es un vacío y que el Otro, el inconsciente, se localiza ahí (Nägele 1997). Sueños, tropiezos de la conducta, actos fallidos (ambos, en realidad, bien

logrados en cuanto a su significación), agudezas y frases ingeniosas son las formaciones inconscientes en las que Freud nos muestra que si nos alegran es en tanto nos dan ocasión de participar en el dominio del significante sobre las significaciones más pesadas de llevar de nuestro destino.

Estos tres registros son objeto de las tres obras primordiales[2] en las que Freud descubrió las leyes del inconsciente y donde podemos, al releerlas, comprobar que al enunciar estas leyes en detalle, no hizo sino formular de antemano lo que Ferdinand de Saussure sólo habría de sacar a la luz unos años más tarde, abriendo el surco de la lingüística moderna.

Descifrando la palabra del neurótico –palabra de ejercicio pleno, por cuanto incluye el discurso del otro en el secreto de su cifra– fue como Freud encontró la lengua primera de los símbolos, viva todavía en el sufrimiento del hombre de la civilización. Con elocuencia nos resume Lacan las prisiones del sentido, el palimpsesto en que encuentra su cifra la palabra, lo que en ella hay de misterio y lo que en ella otorga el perdón, y cuanto en ella se esconde de dolor para el sujeto, núcleo central de ese sentido a liberar que el síntoma encierra.

> El síntoma es aquí el significante de un significado reprimido de la conciencia del sujeto. Símbolo escrito sobre la arena de la carne y sobre el velo de Maya, participa del lenguaje por la ambigüedad semántica que hemos señalado ya en su constitución. Pero es una palabra de ejercicio pleno, porque incluye el discurso del otro en el secreto de su cifra *(Escritos 1* 1989:270).

El manipulador de textos, el encargado de trasladar a otra lengua ese poso denso de sufrimientos, ¿puede olvidar las *formas* en que el discurso enmascara su verdad? Jeroglíficos, blasones, enig-

[2] *La interpretación de los sueños* (1898); *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901); *El chiste y su relación con el inconsciente* (1905).

mas, oráculos, seducciones y máscaras son la «otra» retórica en que el discurso articula la falta de ser del sujeto; todas son "armas parlantes del carácter" (*ibíd*). Tropos que apuntan a una semiótica de la interpretación y el sentido que es preciso tomar en cuenta; la filosofía del lenguaje lacaniana remite siempre al significante, pues éste determina al sujeto (ver Dor 1986). La estrategia lacaniana radicaliza y subvierte el sistema saussuriano, y altera todo el aparato del análisis lingüístico a fin de reproducir la separación del enunciado y la enunciación. Convierte, así, la lingüística en una lingüística de la palabra, palabra que es siempre la de un sujeto. Es en esa separación, en esa frontera, donde el sujeto surge y se configura. Es ahí también donde el traductor se sitúa para otorgar un sentido –dar una respuesta– a la palabra del otro.

Hay, pues, un vínculo estrecho entre el significante y la estructura subjetiva que el psicoanálisis nos invita a repensar desde ese acto de lectura e interpretación que es toda traducción. Tal revisión exige percibir el efecto significante escondido tras una estructura –una sintaxis. Se trata de preguntarnos, con Lacan: «¿Cómo puede ser que el lenguaje tenga su eficacia máxima cuando logra decir algo diciendo otra cosa?» *(Sem. 3* 1992a: 322). La pregunta es todo un desafío para la traducción. Y para la cultura.

Si en nuestra postmodernidad los discursos teóricos están llevando a cabo una revisión de los parámetros desde los que analizamos –es decir, valoramos– eso que llamamos cultura, esa revisión pasa necesariamente por una reflexión en torno al lenguaje y a los discursos. En esa dirección se mueve hoy la filosofía, la literatura, la historia, la sociología, reconociéndose en tanto saberes cuyas preocupaciones operan en el ámbito de lo simbólico.

Traduttore-traditore! o el crímen como necesidad

La traducción, en tanto es mediadora responsable de la transmisión y circulación de todos esos saberes, tiene una doble fun-

ción que toca no sólo a la reproducción de unos enunciados, sino además y sobre todo, a la restitución, en un medio cultural «otro» –distinto–, de unas formas de enunciación que inscriben el «verdadero» sentido del texto. Nuestra visión del sujeto traductor supone, pues, la integración de su experiencia –de su práctica– en esa función simbólica que debe saber reconocer para poder «manipular» éticamente. Por ser ése el ámbito que el psicoanálisis delimita parece imprescindible dar al traductor algunas claves, sabiendo que la nueva forma de discurso que representa ejerce una capacidad de fascinación –tan fuerte como la de su rechazo– que es inseparable de la verdad que funda.[3] Lo cierto es que cualquiera que trabaje dentro de una cultura –no digamos

[3] En *El chiste y su relación con el inconsciente* (1905) Freud se detiene en una reflexión que, como tantos momentos de su obra, está llena de ternura: sus rodeos, sus argumentaciones son un intento de justificar ese salto que le aleja del empirismo y el procedimiento experimental, únicos métodos aceptables para el positivismo de la época. Huellas textuales del esfuerzo titánico que está llevando a cabo contra los usos –y discursos– establecidos. Freud dirige a sus adversarios la siguiente digresión:

> Sé perfectamente que todas aquellas personas que hayan seguido fielmente una disciplina filosófica determinada o se agrupen bajo la enseñanza de algunos de los llamados sistemas filosóficos repugnarán aceptar la existencia de «lo psíquico inconsciente» en el sentido de Lipps y mío, y querrán demostrarnos su imposibilidad por la definición misma de lo psíquico. [...] he visto con frecuencia que personas que negaban lo inconsciente como absurdo e imposible no conocían siquiera aquellas fuentes de las que, al menos para mí, ha surgido la necesaria aceptación de dicho concepto. [...] No habían nunca reflexionado que lo inconsciente es, en realidad, algo que no «sabemos».[...] Nunca tampoco habían intentado convencerse de la existencia de tales pensamientos en su propia vida anímica por medio del análisis de alguno de sus sueños, y cuando yo les he guiado en la realización de tal análisis han quedado asombrados y confusos ante sus propias ocurrencias o asociaciones libres. *Mi impresión es que la aceptación de lo inconsciente halla en su camino grandes obstáculos afectivos, fundados en que no queremos conocer nuestro inconsciente y, por tanto, hallamos un cómodo expediente en negar en absoluto su posibilidad (O. C.* III 1972: 1121; énfasis mío).

quien se ocupa precisamente de las fronteras entre culturas– se encontrará con su peso, con su presencia y con sus incomodidades.

En las leyes del lenguaje, es decir, aquéllas que rigen la relación del significado con el significante, fue a buscar Freud desde el primer momento el equivalente de una sintaxis. La condensación (metáfora), el desplazamiento (metonimia), la condición de representabilidad ordenan las secuencias verbales y en ellas, del más simple al más complejo de los síntomas, la función del significante se muestra prevalente por tomar en ella su efecto ya al nivel del juego de palabras. Un ejemplo particularmente significativo por cuanto atañe muy directamente al tema que aquí nos ocupa aparece citado en ese asombroso análisis del efecto significante que es *El chiste {Witz} y su relación con el inconsciente.*

Al hablar Freud de lo que llama «chistes de modificación» (juegos de palabras en que no aparece el muy frecuente proceso de la condensación y en los que el efecto ingenioso procede, en cambio, del múltiple empleo de un mismo material fónico en que hay una mínima modificación), nos remite al famoso *dictum* condenatorio del trabajo traductor, al para nosostros ineludible *Traduttore-traditore!* El juego fónico dice muy explícitamente todo cuanto tiene que decir, pero es el, en apariencia, inocente comentario del propio Freud el que llama nuestra atención poderosamente:

> La analogía de ambas palabras, lindante con la identidad, nos ofrece una precisa representación de la *necesidad {Notwendigkeit}* en que el traductor se halla a veces de *pecar* contra *el autor* traducido *{Freveler an seinem Autor}* (énfasis mío; O.C. III 1972:1045).

Observemos que a pesar de la trivialidad aparente del comentario sobre la inevitable violencia que toda traducción ejerce sobre un texto, otros elementos entran aquí en juego. Por una parte, la traducción aparece como el lugar, el espacio, en que tiene lugar la transgresión; pero ademas, esa transgresión es presentada como

efecto de la misma necesidad. Y no es sólo Freud el que así plantea la condición inherente al traductor. Tomememos un ejemplo entre los muchos que podrían venirnos a la memoria: en *Defensa e ilustración de la lengua francesa,* Joachim du Bellay, el gran petrarquista francés, presenta así al traductor:

> Pero, ¿qué diré de algunos, más dignos en verdad de ser llamados traidores que traductores?, visto que traicionan a los que quieren dar a conocer, privándoles de su gloria, y de igual modo seducen a los lectores ignorantes, mostrándoles lo blanco como negro (en Dámaso López García, ed. 1996:75; énfasis mío).

Vemos que el ardiente defensor de la lengua francesa que es Du Bellay sitúa también la traición del traductor en el plano de la necesidad y la vincula al autor del original. Estamos ante esa dimensión de lo imposible –de lo real– en que hemos de localizar los límites de toda traducción. Ese real de la lengua en que el traductor vislumbra el límite de lo que su lengua, *lalengua,* le permite decir, núcleo traumático del acto traductor que nos llevará a nosotros a indagar en esa dimensión intransferible que separa a unas lenguas de otras obligando al traductor a incorporar la transgresión como límite ineludible de su tarea, algo que está fuera de él, que pertenece al orden de *lo real*.

Ahí radica gran parte de cuanto al traductor –y a su acto criminal, en la redacción freudiana– atañe dilucidar. Como veremos no será suficiente para ello con unirse al ya renqueante carro de la fidelidad. Habremos de ir un poco más lejos en esa cuestión central, pero siempre descentrada, en las teorías al uso de la traducción, donde se habla de fidelidad a la letra, dejando a un lado la cuestión del autor. Hablar de fidelidad nos llevará a un encuentro con lo real del texto. De momento, analicemos algunos detalles reveladores que nos brindan los propios traductores de Freud.

En la a veces criminal *Standard Edition* de la obra freudiana, el crimen –«pecado», en la española de Luis López-Ballesteros– es

cometido contra el original, y no contra el autor, como si Freud estuviese sugiriendo que es contra el texto, en tanto producto, que se actúa de modo censurable. Freud, sin embargo lo dice muy claramente: el pecado –o el crimen– es contra el autor, mejor aún, contra el autor que percibe el traductor, y contra su intención.[4]

Pero, una cosa está clara. Para el psicoanálisis la noción de intencionalidad no puede ya funcionar como fuente o fundamento del sentido. La intención está ahí, desde luego, y la pragmática se encarga de prestarle oídos, pero nunca puede ser para el traductor el objeto último de su acto interpretativo. Al menos no para un traductor que entienda al sujeto de un modo distinto al cartesiano. Hablaremos de ello y también de esa «necesidad» *(Notwendigkeit)* de que habla Freud. Su palabra tiene un doble peso. No está sólo en lo que dice. No nos podemos remitir únicamente al «contenido manifiesto» de sus textos; nos interesa especialmente su vertiente interpretativa, esa ingente labor de traducción del

---

[4] Merecería la pena abordar los muchos «crímenes» que se han cometido en las traducciones de la obra freudiana, pero el asunto requiere muchas páginas y exige complejas reflexiones que emprenderemos en otra ocasión. De momento, remito al lector a la interesante obra de Bruno Bettelheim, *Freud y el alma humana* (1983). El autor muestra ahí cómo el prejuicio cientificista lleva a sus traductores a verter los textos freudianos a un lenguaje impersonal, tecnificado, supuestamente más «científico» donde se valora como tal lo que resulta más esotérico al lector. La supresión de matices –hasta en los títulos– para lograr esa aspiración a una objetividad sin fisuras que en absoluto formaba parte de la impresión buscada por el médico vienés, ha logrado que reine la confusión en torno a un pensamiento que la ciencia rechaza por salirse de sus fronteras y que para los inclinados a las humanidades resulta en exceso «técnico». Lo esencial se pierde en ese juego de malentendidos y tergiversaciones: se pierde el inmenso y osado esfuerzo de Freud por traspasar fronteras ideológicas que mantienen la separación –tan estricta como falsa– de lo científico y lo que no alcanza tan «deseable» status. Sin embargo, lo emocionante en los textos de Freud es la delicadeza, el tacto y el rigor con el que afronta lo perverso de esa división para ofrecer un discurso vivo que no apela sólo a la razón del lector, sino a su experiencia vital y a su mundo emocional.

lenguaje del inconsciente que, como decíamos, es su inmensa obra.

El traductor, en su misión de lectura y de reescritura, en su trabajo con el texto y con su interpretación, necesita situarse en un marco de pensamiento adecuado a sus preguntas, es decir, necesita, tanto como quienes se mueven en otros ámbitos del saber, vincular el problema del lenguaje y del discurso a una reflexión sobre el hecho cultural en tanto es también un hecho discursivo. Y ahí nos encontramos con que ni la ciencia ni los saberes que todavía denominamos «humanidades»[5] han efectuado aquella pequeña maniobra retórica que muestra la duplicidad del sujeto, la separación entre su enunciación y su enunciado. Sin esta separación (analizada desde un punto de vista puramente lingüístico por Benveniste 1972), se opera desde la transparencia del lenguaje. Ese pretender decirlo todo presupone que la verdad es algo escrito en el fondo de los corazones, sustraído de la función significante. Si esa división, que no es sino la división del sujeto, responde a la separación entre el saber y la verdad en que se articula su pro-

[5] Lacan aborda muy críticamente en «La ciencia y la verdad» (*Escritos 2* 1989) la clasificación aún vigente de las ciencias. Aunque no entraremos aquí en tan compleja cuestión, sí señalaremos su insistencia en lo inadecuado de hablar de «humanidades», o «ciencias humanas». Su posición es tajante y, con lo que hemos venido diciendo en torno al sujeto, debería resultar muy claro el mensaje:

> No hay ciencia del hombre, porque el hombre de la ciencia no existe, sino únicamente su sujeto. Es bien conocida mi repugnancia de siempre por la apelación de ciencias humanas, que me parece ser el llamado mismo de la servidumbre (834).

Para Lacan, tampoco la distinción entre ciencias «exactas» y las que él propone llamar «conjeturales» es significativa, «por cuanto que el sujeto forma parte de la coyuntura que hace a la ciencia en su conjunto. La oposición [...] no puede sostenerse ya desde el momento en que la conjetura es susceptible de un cálculo exacto (probabilidad) y en que la exactitud no se funda sino en un formalismo que separa axiomas y leyes de agrupación de los símbolos» (841).

pio ser, Lacan viene a resumir con toda rotundidad el espacio en el que ese reconocimiento nos coloca.

No hay metalenguaje: el discurso de la ciencia entre el saber y la verdad

Pues bien, eso que se oculta en el lenguaje presentado como transparencia nos remite, una vez más, al destino de la traducción en la cultura. Si el juego de la ciencia y de los saberes que rigen nuestros modos culturales es la ficción de un metalenguaje capaz de decir algo desde «otro» lugar, la traducción, por ser el espacio que delata esa ausencia de un lugar «otro» para la verdad, está condenada a ocultarse y los traductores a existir en la invisibilidad.

Estamos ante un real que puede modificarse desde un pensamiento que deshaga ese encanto. La dificultad es grande, pues, como recuerda Lacan, esa falta de lo verdadero sobre lo verdadero necesita todas las caídas que constituye el metalenguaje en lo que tiene de engañoso, y de lógico. La lógica del significante lacaniana se opone, en este sentido muy preciso, a la hermenéutica; el objetivo de ésta es hacer visibles los contornos de un marco, un horizonte que, por permanecer invisible, por eludir la captación del sujeto, determina su campo de visión. En este nivel, la imposibilidad del metalenguaje equivale a la imposibilidad de un punto de vista neutral que nos permita ver las cosas "objetivamente". No hay perspectiva que no esté modelada por un horizonte determinado de entendimientos previos.

La lógica lacaniana –y sus repercusiones en el acto de lectura son evidentes– reemplaza la tesis hermenéutica por una inversión: el horizonte del sentido siempre está vinculado con un punto *dentro* del campo por él revelado. El encuadre de nuestra perspectiva siempre está enmarcado por una parte de su contenido (Žižek 1994:29).

El espacio invisible que la traducción ocupa en el discurso cul-

tural es, pues, revelador –sintomático– de la máscara en que el sujeto esconde su ser. Silenciar la traducción, donde esa ausencia de un metalenguaje se hace tan presente, adquiere así el carácter de un destino que a nadie interesa modificar. Por nuestra parte, hemos de formular nuestro propósito como un intento de rescatar a la traducción de esa red de malentendidos. La lectura sintomática que propongo tendría una doble vertiente: descubrir en los textos modernos la textura de las prácticas discursivas (simbólicas), y en los contemporáneos (o postmodernos) concentrarnos en lo traumático, en ese choque con lo real que se resiste a la simbolización. Teniendo presente que la posibilidad de la deriva del sentido reside en el lenguaje mismo, en su dimensión de metáfora.

Lo cierto es que el síntoma, esa metáfora cuya presencia oculta la verdad reprimida en el texto, siempre vuelve, como retorna lo reprimido. Por eso puede recordarnos Lacan que esa dimensión del síntoma siempre ha estado presente, antes que en el psicoanálisis, en ciertos discursos. Al fin y al cabo sólo hablamos de algo «que se articula por el hecho de que representa el retorno de la verdad como tal en la falla de un saber» *(Escritos 1,* 1989: 224). No hablamos, sin embargo, de un error, sino de una manifestación concreta reveladora no de un defecto de representación, sino de algo que viene a turbar un orden. De hecho una parte del vuelco que opera a partir de Hegel, está constituido por el retorno (materialista, por darle figura y cuerpo) de la cuestión de la verdad y de su sesgo en el saber, principio, por otra parte, de la filosofía como tal. El salto que, en ese campo, da la operación freudiana consiste en articular claramente el estatuto del síntoma con el suyo, en sus dos sentidos:

> A diferencia del signo, del humo que no va sin fuego, fuego que indica con un llamado eventualmente a apagarlo, el síntoma no se interpreta sino en el orden del significante. El significante no tiene sentido sino en su relación con otro significante. Es en esta

> articulación donde reside la verdad del síntoma. El síntoma conservaba una borrosidad por representar alguna irrupción de verdad. De hecho es verdad por estar hecho de la misma pasta de que está hecha ella, si asentamos materialistamente que la verdad es lo que se instaura en la cadena significante (224).

Lacan quiere apartarse en este punto del registro de la broma. Por eso añade una pregunta suplementaria: «preguntándonos de dónde nuestra mirada debe tomar lo que el humo le propone, puesto que tal es el paradigma clásico, cuando se ofrece a ella por mostrar hornos crematorios» (225). Algo de la verdad de nuestro ser más lúgubre se inscribe, agazapada, en nuestro decir y en esos actos que, mediante la manipulación verbal de nuestras más profundas y dolorosas inseguridades, trajeron a nuestra razón moderna, al siglo del progreso, el olor, el color (y el humo) de una muerte que quería fundarse en los más altos valores del espíritu. Pero, si volvemos al síntoma abstraído de su dolorosa historicidad, una cosa es clara: el individuo de la ciencia y de la sociología no es el productor de síntomas. Para orientarnos en la noción psicoanalítica del síntoma hemos de situarnos en la dimensión del ser en tanto parlante, del sujeto que es efecto de su mismo decir, sujeto dividido entre su enunciado y su enunciación, entre su saber y su verdad; sólo así tiene valor la noción de síntoma, y ésta atañe al sujeto no en su ser biológico, sino en su ser parlante, en el ámbito de su relación con el mundo, con lo social. El punto es crucial pues remite a un permanente malentendido que se hace muy patente cuando observamos el actual panorama teórico que nos envuelve.

Al descubrir el psicoanálisis que algo del orden sintomático se modifica por la palabra, se abren esas perspectivas que nos llevan a todas las teorizaciones que hoy reconocemos bajo la rúbrica de «teorías de la postmodernidad», ámbito en que se dilucidan, cuestionan y reacentúan las tesis psicoanalíticas. Como supo reconocer Foucault (*Histoire de la folie à l'áge classique* 1964; *Les mots et les*

choses 1966), el psicoanálisis es una nueva forma de discurso; el reto que puede inducir a todas las formas de pensamiento sobre la cultura contemporánea a justificar su verdadero proyecto de generalidad. Referencia que incitará, al menos, a modificar ese acomodaticio supuesto de un metalenguaje capaz de contemplar la verdad y evitar así el reconocimiento de un sujeto dividido.

Si ya Descartes, el primer filósofo moderno, en su «pienso, luego soy», inaugura a un «sujeto de la ciencia» que capta su ser en el acto de pensarse, de decirse, su recurso para mantener al pensante en el lado del saber es dejar la cuestión de la verdad en el lado de la divinidad, garantía última de su consistencia. Con Dios como causa, como creador de verdades eternas, el pensamiento se mantiene, puramente, como corolario de la conciencia de sí. Lacan en ese texto central sobre «La ciencia y la verdad» nos propone una pequeña prueba que muestra, en la puntuación, un giro significativo. Basta con escribir: *pienso:«luego soy»* (con comillas en la segunda claúsula) para contemplar en su configuración misma que sólo anudándose a la palabra, puede el pensamiento fundar el ser:

> El pensamiento no funda el ser sino anudándose en la palabra donde toda operación toca a la esencia del lenguaje. Si *cogito sum* nos es dado en algún sitio por Heidegger para sus fines, hay que observar que algebriza la frase, y nosotros tenemos derecho a poner de relieve su resto: *cogito ergo,* donde aparece que nada se habla sino apoyándose en la causa. [...] No soy sin embargo causa de mí, y esto no por ser la criatura. Lo mismo sucede con el Creador. Les remito sobre este punto a Agustín y a su *De Trinitate,* en el prólogo *(Escritos 2* 1989:843).

Si, como decimos, esa división del sujeto responde a la separación entre el saber y la verdad en que se articula su propio ser, pongamos esta vez un nombre a la verdad, pues verdad, nos dice Lacan, sólo hay una: no hay metalenguaje. No hay ningún len-

guaje que pueda decir lo verdadero de lo verdadero. La ilusión de un metalenguaje es, pues, el síntoma que afecta propiamente al lugar del *Urverdrängung,* de la represión originaria que atrae a ella todas las demás, sin contar otros efectos de retórica que el sujeto de la ciencia se encarga de proporcionarnos.

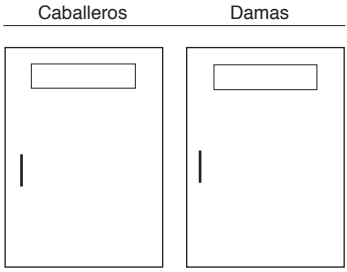
Sin embargo, el ser parlante no es indiviso. La centralidad que adquiere ese hecho en el pensamiento analítico es determinante. Sujeto dividido por el lenguaje mismo, separado inevitablemente de su cuerpo por esa hiancia, ese surco que instaura la palabra en su ser. En el texto que comentamos Lacan da esta precisa articulación al sujeto para advertirnos de algunas consecuencias; articulación que no es sólo gramatical, ni sólo legal, aunque del sujeto de la ley hablamos, pero de la ley simbólica, es decir de aquella que el lenguaje instaura:

> De atenernos a esa juntura que es el sujeto, de las consecuencias del lenguaje al deseo de saber, tal vez las vías se harán más practicables, por lo que desde siempre se sabe de la distancia que le separa de su existencia de ser sexuado, incluso de ser vivo (*ibíd*.).

En efecto, para el psicoanálisis el problema central de la cultura –ya lo hemos advertido desde el síntoma que es la traducción–, el punto de donde parte todo malentendido, toda indeterminación del sentido, toda imposibilidad de establecer una significación fija, permanente –*satisfactoria*–, es la cuestión de la diferencia sexual. Y esto no equivale a establecer el pansexualismo de que Freud es acusado.[6] El problema tiene que ver con las leyes del lenguaje, con el orden simbólico mismo que impide al sujeto alcanzar su ideal de unidad, imposibilitado por esa diferencia irreductible de los sexos que es necesario enmascarar en todos los

[6] Para un análisis de esta interminable polémica tal como la presenta Bajtin en su trabajo sobre el freudismo, ver mi «Bajtin y Freud: la cuestión del inconsciente» (en Romera Castillo, ed. 1995:127-40).

órdenes de la vida, en todos los espacios significantes. No es casual que al emprender Lacan la subversión del signo saussuriano, presentara como alternativa a la convención que sitúa bajo la barra del significante árbol, la imagen inconfundible de éste, un signo que además de ser compartido por la mayoría de las culturas, presenta otras ambigüedades:



Inesperada precipitación del sentido: en la imagen de las dos puertas gemelas que simbolizan el lugar excusado donde satisfacer nuestras necesidades naturales cuando estamos fuera de casa y someternos así a las leyes de la segregación urinaria que rigen en nuestras sociedades, vemos que la yuxtaposición de dos términos complementarios hace entrar bruscamente el significante en el significado y nos obliga a preguntarnos por su lugar en la realidad. Dos niños que llegan a una estación y contemplan la doble puerta viven así la experiencia: «¡Mira, dice el hermano, estamos en Damas! Imbécil, contesta la hermana, estamos en Caballeros!». Como dice Lacan, el significante viene aquí a reflejar su luz sobre la tiniebla de las significaciones inacabadas. La disensión, la guerra significante, la lucha por el signo bajtiniana aparece en todo su ardor, condenada al juego sin medida del poder; implacable guerra ideológica, núcleo de todas las demás:

> Caballeros y Damas serán desde ese momento para esos dos niños dos patrias hacia las que sus almas tirarán cada una con un ala

> divergente, y sobre las cuales les será tanto más imposible pactar cuanto que, siendo en verdad la misma, ninguno podría ceder en cuanto a la preeminencia de la una sin atentar a la gloria de la otra (1989:480).

Si CABALLEROS y DAMAS estuviesen escritos en lenguas desconocidas para los niños, la discusión sería más exclusivamente de palabras, pero como advierte Lacan, no estaría menos dispuesta a cargarse de significación. Lo que la estructura de la cadena significante nos descubre es la posibilidad de utilizar la lengua, en tanto la compartimos con otros, de utilizarla para decir *muy otra cosa* que lo que ella dice. Función más digna de subrayarse que la de disfrazar el pensamiento (casi siempre indefinible) del sujeto: la de indicar el lugar de ese sujeto en la búsqueda de lo verdadero. Lo cierto es que lo ideológico prima y se enmascara, se desliza en el juego metonímico para que el sujeto no desnude en su decir sus intereses.

Que en el seno de lo cultural, de *la lengua,* todo no puede decirse es algo con lo que se ha de contar. Por eso el traductor al operar con *lalengua* está sometido a prohibiciones, a imposibles: lo imposible de decir, tanto como lo imposible de no decir de cierta manera, si queremos conservar los encubrimientos que el texto nos procura. Se trata, no sólo de la división entre lo correcto y lo incorrecto que determinan las gramáticas y las descripciones lingüísticas, sino del límite que instaura, en el plano de lo simbólico, de la ley, la propia cultura, es decir, su modo concreto y particular de organizar el goce que es lo que, en último término, ordena –en el doble sentido del término– una cultura. Estamos en el ámbito del sentido, pero antes de adentrarnos en sus convenciones y límites, abordemos las formas en que las culturas han incorporado esos límites en el campo propio del acto traductor.

Lo evidente para nosotros es que, en tanto sujetos traductores, estamos inmersos en la que Lacan llama la *función simbólica* donde están inscritas las estructuras que rigen las relaciones culturales.

Principio inconsciente único alrededor del cual es posible organizar la multiplicidad de las situaciones particulares de cada sujeto. Pero esa pertenencia a un «orden simbólico» determinado –a una cultura– implica otra tesis que, en tanto *prácticos* que somos de la función simbólica, no podemos olvidar en nuestro trabajo con el texto. Si como venimos diciendo, la discordancia, el "malestar en la cultura", define la condición humana como tal, ese reconocimiento permite al lector de un texto hacerse cargo de los antagonismos que desde el texto articulan una realidad que se presenta al sujeto bajo la forma de exigencias; el dolor que éstas producen se constituye así en modos retóricos de desplazar ese sufrimiento. Lacan, en su inmensa meditación sobre el lazo social, elabora todo un seminario para retomar la cultura a nivel de la sublimación. Mediante esta elaboración imaginaria el ser humano "coloniza" el campo de las pulsiones, fuente de un goce mortífero. "En este sentido –dice– se ejercen las sublimaciones colectivas, socialmente aceptadas" (1991:123).

Sin embargo, mantener la ilusión de una racionalidad, por otra parte insostenible, es la tarea en que la ciencia se afana. Cualquier modificación de esa exclusión pasa por reintroducir los efectos de la palabra en el campo cultural, efectos que el recurso a la técnica y al pragmatismo, intentan borrar. El retorno a la función simbólica, que aquí proponemos al traductor supone el reconocimiento de la fuerza que la palabra del otro ejerce sobre nuestra subjetividad. Palabra y lenguaje son la estructura y, a la vez, el límite en que se mueve toda acción interpretativa.

La función de la palabra ante «el muro del lenguaje»: entre el sentido y la significación

Es, pues, de las funciones de la palabra de donde podemos extraer todo ese saber que permite jugar de manera responsable con el sentido de un texto. El juego tiene lugar en el campo del len-

guaje, pero su materia a moldear es la palabra y de la palabra nos dice Lacan lo siguiente en el texto que venimos aquí persiguiendo: toda palabra llama a una respuesta, incluso si no encuentra más que el silencio. Si Bajtin, como luego veremos, habla en una perspectiva histórica y artística, de que «toda palabra tendrá su fiesta de resurrección», Lacan, desde el ámbito de la intersubjetividad en que toda palabra se inserta, establece una importante diferencia. Es bien conocido ese pasaje en que, al diferenciar la palabra «plena» de la palabra «vacía», recuerda la frase de Mallarmé en que compara el uso común del lenguaje con el intercambio de una moneda cuyo anverso y cuyo reverso no muestran ya sino figuras borrosas y que se pasa de mano en mano «en silencio»:

> Esta metáfora basta para recordarnos que la palabra, incluso en el extremo de su desgaste, conserva su valor de tésera. Incluso si no comunica nada, el discurso representa la existencia de la comunicación; incluso si niega la evidencia, afirma que la palabra constituye la verdad; incluso si está destinado a engañar, especula sobre la fe en el testimonio *(Escritos 1* 1989:242).

Es al lector al que atañe entender a qué parte de un discurso está confiado el término significativo: tomar el relato por un apólogo que a buen entendedor dirige su saludo, una prosopopeya por una interjección directa, o al contrario un simple *lapsus* podría equivaler a una declaración harto compleja, y aun el suspiro de un silencio –también en el texto el silencio se escucha– por todo el desarrollo lírico al que suple (242-43).

Así, es la *puntuación* del que escucha la que va a determinar cómo se entienda un texto. Lacan hablará en toda una etapa de su pensamiento del *point de capiton,* ese punto o significante clave en que recae la fuerza, el sentido, de un enunciado. En otros términos, reconocer el "punto de almohadillado" equivale a reconocer las palabras maestras –los *significantes amo*– de un discurso. En

realidad, Lacan retoma el concepto saussuriano de "valor de signo" llevando más lejos sus consecuencias.

Insiste en la función de retroactividad para indicarnos precisamente que la significación no surge nunca sino es al final de la articulación significante; desde ese punto de conclusión ordena el sujeto que escucha la red de los significados (Dor II 1994:181-2). Ese *après-coup* nos permite *comprender* adónde se quería llegar, y a partir de ahí localizar retroactivamente el punto decisivo del discurso, lo que en él tiene la función de *significante amo.* Punto central para el traductor que, en el reconocimiento de esos puntos de almohadillado encontrará las claves que hacen presente el sentido en que el autor sostiene su texto. Si este tipo de efecto determina el *sentido,* es necesario distinguir, además, lo que en el discurso –o en el texto– es el plano de la *significación* consciente, significación ya dada en la lengua (como nos recuerda J.-A. Miller 1984:159). Para el que traduce, y más allá de esa significación que está ya en el diccionario, lo importante es subrayar la palabra que cuenta; Y, ahí, lo que caracteriza toda "palabra vacía" es la ausencia de efecto significante, la ausencia de ese punto de almohadillado que convierte el discurso de un sujeto en "palabra plena". Es en la cadena significante donde el sentido *insiste,* pero hemos de hacernos cargo, como traductores, de que ninguno de los elementos de la cadena *consiste* en la significación de la que es capaz el texto.

Es, pues, una «puntuación» afortunada la que da su sentido al discurso, la que hace perceptible al interlocutor lo que se «ha querido decir» ahí. Que la palabra puede estar vacía es algo que responde a la experiencia más cotidiana. Por eso, parece primordial hacerse eco del tan extendido –tan sintomático– enrarecimiento de los efectos de la palabra en el contexto social presente. Fomentar una forma de lectura apoyada en esos efectos supone leer con los oídos, escuchar el valor –en efecto, sintomático– de la palabra del sujeto. Y un texto es la enunciación de un sujeto, más allá de los enunciados. El giro que proponemos supone abordar modos de lectura que conviertan la labor traductora en mediación res-

ponsable; responsable también de la propia enunciación, de sus distintos registros, de los silencios y los no-dichos que contiene. Es el sesgo más ingrato de la palabra en tanto puede estar vacía, desligada para el sujeto que la enuncia de la posibilidad de asumir en ella su deseo.[7]

¿Cómo entender, pues, la palabra plena si de lo que se trata es de no obviar que en todo texto hay un sujeto de la enunciación y un sujeto del enunciado? De entrada, supone examinar la relación que constituye. Relación que tiene una dimensión –nada secundaria– de temporalidad. Después de todo, la palabra es rememoración de un *epos* en el que se refiere, en la hora presente –en el tiempo del discurso–, un origen, o su efecto en el presente. Un modo de leer, a fin de cuentas, en «los materiales» de la historia –del pasado individual o colectivo– los símbolos de un destino en marcha.

Para Lacan, la historia, en sus dos dimensiones, constituye al sujeto como *siendo el que así ha sido*. Pero en la unidad interna de esta temporalización, el *siendo* señala la convergencia de todos los *habiendo sido* (245). Lacan insiste, así, en un modo de lectura, de escucha, en que esté siempre presente la ambigüedad, pues es la ambigüedad de esa revelación del pasado la que puede hablarnos precisamente del nacimiento de la verdad en la palabra presente. Verdad que tropieza con la realidad que no es ni verdadera ni

[7] Quienes tenemos a diario la responsabilidad de «enseñar» a traducir sabemos muy bien la inmensa dificultad que tiene el aprendiz de traductor para otorgar verdadero sentido a un texto, es decir, para localizar en él esos puntos de almohadillado que sustentan su capacidad significante. La dificultad empieza en el momento de la lectura y se traslada inevitablemente a su intento de darle traducción en la reescritura. Pero, ¿cómo poder reescribir lo que a él no logra decirle nada? Suele achacarse la dificultad a problemas formales: de sintaxis, de léxico... Sin embargo, lo que está realmente en juego es su deseo, la posibilidad de asumirlo en el texto de otro autor. Problema que, insistimos, es de lectura, donde la lectura ha de perseguir los *significantes amo* que han movido al autor a configurar su deseo, pero también ha de entrar en relación el lector-traductor con sus propios significantes amo, es decir, que su comprensión del texto pasa por esa confrontación con la propia subjetividad, con el propio deseo.

falsa, pero sí turbadora. Y es la palabra presente (del discurso) la que da testimonio en la realidad actual y funda la verdad en nombre de esa realidad. Expresa así el teórico francés el efecto de la palabra plena:

> Seamos categóricos, no se trata [...] de realidad, sino de verdad, porque *es el efecto de una palabra plena reordenar las contingencias pasadas dándoles el sentido de las necesidades por venir,* tales como las constituye la poca libertad por medio de la cual el sujeto las hace presentes (énfasis mío; 246).

La reestructuración del sujeto (que está en juego en el surgimiento de la palabra plena) opera, como ya Freud estableció, *retroactivamente.* Subjetivación de la temporalidad que constituye un aspecto esencial de los modos de lectura que aquí proponemos y nos devuelve a esa noción central que hemos de establecer ya desde el comienzo.

El sentido nos viene siempre del otro: la función de la palabra y el acto de lectura

La retroactividad del sentido, el hecho de que el mensaje –en el discurso– nos viene siempre del otro en forma invertida, es aspecto fundamental de una lectura que va en busca de la significación en el texto. Significación que ha de pasar de la objetivación en que la encontramos en la lengua a la subjetivación en que se construye el sentido de un texto al actualizarse en la lectura. Proceso que hace posible al sujeto asumir su historia –asumir la historia– en cuanto que está constituida por la palabra dirigida al otro. Es así la palabra la que confiere a las funciones del individuo un sentido en un dominio que es el del discurso concreto en cuanto campo de la realidad transindividual del sujeto. Sus operaciones, afirma Lacan, «son las de la historia en cuanto que constituye la

emergencia de la verdad en lo real» (247). Y esa emergencia de la verdad nos transporta de nuevo a los fundamentos del descubrimiento freudiano: al inconsciente, que incorporamos, necesariamente, al acto de lectura.

Se trata, como lectores, intérpretes de la cultura, de alejarnos del "muro de lenguaje" que nos impide acceder al efecto de la palabra. Alejarnos también de la máscara de la transparencia, y restituir el malentendido, la guerra en el significado, pues la semántica es conflictual, y nos abre caminos en el problema de la interpretación que supone, ya lo hemos visto, la articulación de las categorías de saber y verdad (Miller 1984), categorías que el sujeto recibe del Otro, de ese lugar donde se decide el sentido.[8]

Y es que las lenguas están cargadas de una historicidad propia, donde se acumula la memoria de los pueblos, punto también muy bajtiniano. Por eso, no es de extrañar que las palabras tengan significación ambigua, debido a los múltiples sentidos incorporados en el curso de los siglos. La lengua toda está formada por emergencias metafóricas sedimentadas. Pero, justamente la equivocidad del lenguaje hace calibrar mejor lo que significa interpretar un discurso. Además, al incorporar el inconsciente estamos lejos de considerarlo como un anónimo sistema de signos al modo jungiano, que no puede ser mediado ni reconciliado con la actividad constituyente de un sujeto. Iremos aclarando todo este problema.

La definición que del inconsciente nos ofrece Lacan en este punto es, sin duda, harto iluminadora: «El inconsciente es aquella parte del discurso concreto en cuanto transindividual que falta a la disposición del sujeto para restablecer la continuidad de su discurso consciente» (248). Es iluminadora por hacer desvanecer la paradoja –y el malentendido presente en el discurso común– que remite la noción de inconsciente a una realidad puramente individual y, además, instintiva. Sería, en cambio, ese pedazo de

[8] Ver nota 12.

discurso, ese capítulo de la historia del sujeto que está marcado por un blanco u ocupado por un embuste. Capítulo censurado cuya verdad puede volverse a encontrar. De hecho lo más frecuente es que esté ya escrito en otra parte. Lacan enumera –como hizo antes Freud con todo detenimiento– los lugares donde la podemos encontrar:

> — En los monumentos: y esto es mi cuerpo, es decir el núcleo histérico de las neurosis donde el síntoma muestra la estructura de un lenguaje y se descifra, como una inscripción que, una vez recogida, puede sin pérdida grave ser destruida;
> — en los documentos de archivos también: y son los recuerdos de mi infancia, impenetrables tanto como éstos cuando no conozco su proveniencia;
> — en la evolución semántica: y esto responde al *stock* y a las acepciones del vocabulario que me es particular, como al estilo de mi vida y a mi carácter;
> — en la tradición también, y aun en las leyendas que bajo una forma heroificada vehiculan mi historia;
> — en los rastros, finalmente, que conservan inevitablemente las distorsiones, necesitadas para la conexión del capítulo adulterado con los capítulos que lo enmarcan, y cuyo sentido restablecerá mi exégesis (249).

Esas presencias inesperadas del inconsciente nos remiten al discurso, a la palabra misma, a su poder evocador. Y, una de las incidencias que tiene la incorporación del inconsciente a la reflexión sobre la traducción es, precisamente, dar toda su fuerza y dimensión a ese poder evocador. A. Berman (1984) y Derrida (1987) han aludido a la importancia de esa incorporación, pero falta desarrollar y asumir sus consecuencias, cosa que ya están haciendo disciplinas como la filosofía, la sociología, el marxismo, la teoría del conocimiento, la teoría de la cultura, la politología y la teoría literaria. Orientar la traducción en esa dirección será el

modo de que acceda a la modernidad, es decir, que aborde modos de lectura más comprometidos con ese margen en que decíamos se hila la verdad.

Las precisas localizaciones lacanianas de esa instancia inconsciente son para nosotros guía de los modos de lectura que aquí proponemos. No se trata de "leer" o "interpretar" el "inconsciente" de los textos, sino de una operación de cadenas asociativas que nos conducen a cadenas de palabras. El inconsciente del sujeto es el discurso del Otro, su fuerza de resonancia en las redes comunicantes del discurso. Y de ahí la importancia de no excluir en la lectura del traductor la singular relación que puede establecer en tanto sujeto no menos singular que es, con un texto, es decir con una historia cuyas leyes operan en el dominio de la metáfora, es decir, del desplazamiento simbólico que el síntoma pone en juego.

Se trata ni más ni menos que del papel de los ideales, si se tiene en cuenta que en todo proceso de lectura –de historización– es necesario distinguir –y así lo hizo ya Freud– entre las funciones *primaria* (inconsciente) y *secundaria* (preconsciente y consciente). Los acontecimientos se engendran en una historización primaria, es decir la historia se hace ya, en el decir de Lacan, «en el escenario donde se la representará una vez escrita, en el fuero interno como en el fuero exterior» (250). Eso supone que un mismo acontecimiento histórico – «aunque sean los pueblos los que siempre pagan los destrozos»– no deja la misma clase de recuerdo en la memoria de los seres humanos:

> Lo que enseñamos al sujeto a reconocer como su inconsciente es su historia; es decir que le ayudamos a perfeccionar la historización *actual* de los hechos que determinaron *ya* en su insistencia cierto número de «vuelcos» históricos. Pero si han tenido ese papel ha sido *ya* en cuanto hechos de historia, es decir en cuanto reconocidos en cierto sentido o censurados en cierto orden (251).

Mi subrayado del texto afecta a esos marcadores temporales que

otorgan su efecto de retroactividad al sentido de toda interpretación cuando se tiene en cuenta que todo relato histórico es necesariamente leído por el sujeto desde sus propios estigmas y olvidos. La página de vergüenza que se olvida o se anula, o, por el contrario, esas páginas de gloria que no son menos en su valor de fijación, en tanto obligan. Si lo olvidado se recuerda en los actos, la anulación se opone a lo que se dice en otro lado, como la obligación perpetúa en el símbolo el espejismo preciso en que el sujeto se ha visto atrapado.

El Lacan del «inconsciente estructurado como un lenguaje», el Lacan que busca en los símbolos que preceden y determinan al sujeto humano, incluso antes de su nacimiento, la causa de los barrotes de la prisión en que permanece encerrado el viviente, es el Lacan que, al establecer la esencial distinción entre palabra y lenguaje, enuncia que un muro de lenguaje es el que impide a la palabra del sujeto, a la palabra que llama «plena», en oposición a esa palabra «vacía» del Uno heideggeriano, manifestar su verdad, manifestar su verdad, y la verdad de su existencia, de su ser ahí en el mundo.

La lectura que hace Lacan del inconsciente freudiano nos descubre que sus sistemas de signos operan como condición de toda actividad representativa: de los actos y funciones de representación (deseos, recuerdos, percepciones), de los modos en que una sociedad dispone sus reglas y formas de organización, y de las significaciones (valores, creencias) que el lenguaje vehicula. A partir de este "saber", el psicoanálisis recusa las pretensiones de las ciencias humanas, indicando sus límites, puesto que se ocupan de una actividad constituyente que deviene a partir de un sistema anónimo e inconsciente de signos. Lacan impugna las ciencias humanas, y Foucault alude a las "contraciencias" que las desmontan (la etnología, la lingüística, el psicoanálisis).[9]

---

[9] En los años sesenta y setenta, en que Foucault elaboraba esta idea, se esperaba de la antropología y ciencias afines, así como de la lingüística, que dieran un

Entretanto, Lacan propone un antídoto para los que tienden a olvidar el peso y la omnipresencia del discurso en el humano: volver a la *Traumdeutung* freudiana, al trabajo de interpretación que nos propone. Creo que el que aspira a traducir debe ponerse a la escucha. ¿Cabe un modelo mejor de lo que es el trabajo de la interpretación ante el enigma de un texto? El sueño, en efecto, tiene la estructura de una frase, o más bien, si hemos de atenernos a su letra, de un *rébus,* es decir de una escritura jeroglífica, de la que el sueño del niño representa la ideografía primordial, y que en el adulto reproduce el empleo fonético y simbólico a la vez de los elementos significantes, que se encuentran asimismo en los jeroglíficos del Antiguo Egipto y en los caracteres de la escritura china.

Pero esto no es sino desciframiento de un instrumento; es en la versión del texto donde empieza lo importante, lo importante de lo que Freud nos dice que está dado en la elaboración del sueño, es decir en su retórica. Elipsis y pleonasmo, hipérbaton o silepsis, regresión, repetición, aposición, tales son los desplazamientos sintácticos. Metáfora, catacresis, antonomasia, alegoría, metonimia y sinécdoque, constituyen las formas de condensación semántica. En unas y otras Freud nos enseña a leer las intenciones ostentatorias o demostrativas, disimuladoras o persuasivas, retorcedoras o seduc-

---

vuelco radical capaz de incorporar el problema del lenguaje a los saberes científicos. Desde la retroactividad del presente, podemos afirmar, en lo que a la lingüística se refiere, que se trató de un mero espejismo. Los horizontes del estructuralismo pronto se estrecharon y se llevó a cabo en la lingüística la misma operación de la ciencia: el sujeto quedó obturado y sólo la dimensión formalizadora y pragmática del discurso interesó a los nuevos científicos del lenguaje. Quizás el psicoanálisis sea la única forma de saber que persiguió el camino que entonces Lacan iba trazando hasta convertirla en «la ciencia del lenguaje habitado por el sujeto» que a nuestro propósito interesa.

toras, con que el sujeto modula su discurso onírico. Su expresión, encubierta, de un deseo:

> Para decirlo todo, en ninguna parte aparece más claramente que el deseo del hombre encuentra su sentido en el deseo del otro, no tanto porque el otro detenta las llaves del objeto deseado, sino porque su primer objeto es ser reconocido por el otro (257).

No podemos tampoco obviar el valor significante del acto fallido, –discurso logrado, «incluso bellamente pulido»– y el *lapsus*, en que es «la mordaza la que gira sobre la palabra y justo con el cuadrante que hace falta para que un buen entendedor encuentre lo que necesita» (258). Se trata de insistir en el hecho patente de que el síntoma, la duplicidad de sentido que surge como símbolo de un conflicto pasado que ejerce su poder sobre un conflicto presente –de estirpe no menos simbólica– se resuelve por entero en un análisis del lenguaje. Y eso es así porque él mismo, en tanto formación del inconsciente, en tanto síntoma, está estructurado como un lenguaje, «porque es lenguaje cuya palabra debe ser librada» (258).

Imperdonable sería también obviar cuanto nos dice Freud sobre el chiste en su asombroso trabajo. La obra más incontrovertible por ser la más transparente, donde el efecto del inconsciente nos es demostrado hasta los confines de su finura: «y el rostro que nos revela es el mismo del espíritu,[10] en la ambigüedad que le confiere el lenguaje, donde la otra cara de su poder de regalía es la «salida», por la cual su orden entero se anonada en un instante» (259). Acto creador

---

[10] El juego de palabras lacaniano que evoca los distintos sentidos de la palabra francesa *sprit,* pone de manifiesto en la traducción española uno de los límites a que tan a menudo hemos de enfrentarnos los traductores. Momento donde toda aspiración a una traducción transparente, es decir, invisible, cae por su propio peso, y deja paso a ese real de la lengua con el que el traductor no cesa de encontrarse.

en su misma gratuidad, su dominación sobre lo real se expresa en el reto del sinsentido, donde el humor, en la gracia malvada del espíritu libre, simboliza una verdad que no dice su última palabra.

«Aquel que deja escapar la verdad», comenta Freud, «está en realidad feliz de arrojar la máscara». Esa liberación que el chiste propicia, no es, sin embargo, más que un modo de que el espíritu adopte otra máscara aun más engañosa, la sofística, pura estratagema, la lógica, con lo que tiene de trampa, el deslumbramiento de lo cómico. El espíritu que vive como desterrado en la creación de que es el invisible sostén, sabe que es dueño en todo instante de anonadarla. En ninguna parte es la intención del individuo más manifiestamente rebasada por el hallazgo del sujeto. En ninguna parte se hace sentir mejor la distinción que entre uno y otro establece el psicoanálisis. Y es, precisamente, la extrañeza que el chiste –hallazgo inesperado– produce la que le otorga su efecto de placer. Está ahí en juego la presencia necesaria de un tercer oyente siempre supuesto. Apunta la situación chistosa, el rasgo de ingenio,[11] al lugar del Otro, al tercero del discurso; «al amboceptor», dice Lacan, «que esclarece el artificio de la palabra chisporroteando en su suprema alacridad» (260).

Frente al goce de lo ingenioso Lacan nos recuerda algo que no es nada secundario y que viene a deshacer un poco la alegría –o la amargura– que al chiste rodea: la chatura de la verdad que de su decir escapa. La verdad, lo deberíamos saber, no es agradable de contemplar, ni siquiera cuando surge de la situación chistosa. Pero de esa cara amarga de la verdad ya hemos dado un atisbo. Ahora sólo podemos remitir una vez más a esas tres obras ya mencionadas en tanto fundantes del pensamiento freudiano, a su valor por cuanto revela sobre el lenguaje y la palabra, a cuanto dice sobre la construcción retórica del sentido si cuando hablamos de

[11] Valdría la pena comentar aquí si el título con el que es conocida esta obra en castellano es la mejor de las opciones de traducción posibles, pero dejemos la cuestión a la curiosidad –y al ingenio– del lector.

sentido no excluímos de ese ámbito la intención del sujeto hablante –o soñante– de enmascarar la verdad, o mejor aun, de evitar con el poder mismo del lenguaje, el dolor que la verdad produce.

Lo importante a tener en cuenta es que es el mundo de las palabras el que crea el mundo de las cosas: «El hombre habla pues, pero es porque el símbolo lo ha hecho hombre» (265). Es, entonces, posible la comunidad, sometida –eso sí– a las reglas de la alianza, ordenando el sentido en que se opera el intercambio de las mujeres y las prestaciones recíprocas que la alianza determina: «La alianza está presidida por un orden preferencial cuya ley, que implica los nombres de parentesco, es para el grupo, como el lenguaje, imperativa en sus formas, pero inconsciente en su estructura» (266). Es esa dimensión simbólica de la cultura la que el traductor ha de saber leer también en el texto, leyes de la alianza que la prepotencia moderna remite al pasado cuando su efecto férreo está, de hecho presente, con rango de imperativo, de ley, en todas nuestras construcciones verbales.

La palabra del sujeto ante el muro del lenguaje: el texto universal y sus paradojas

Trabajar los textos requiere esa perspectiva en que se unen la servidumbre y la grandeza del ser vivo, espacio del deseo que, como recuerda Lacan, «preserva su parte en las interferencias y las pulsaciones que hacen converger en él los cielos del lenguaje, cuando la confusión de las lenguas se mezcla en todo ello y las órdenes se contradicen en los desgarramientos de la obra universal» (269). Espacio subjetivo ante el texto universal que exige del deseo ser reconocido, por la concordancia de la palabra o por la lucha de prestigio, en el símbolo y en lo imaginario. Es en la experiencia intersubjetiva, en la dimensión de la palabra, del

acto discursivo,[12] donde ese deseo se hace reconocer, aun en la paradoja en que se desenvuelven para el sujeto las relaciones entre la palabra y el muro del lenguaje, de la ley.

El recorrido de Lacan por esas tensiones muestra los obstáculos de la estructura subjetiva para acceder a esas leyes en que el lenguaje se articula. Las paradojas que enfrentan la palabra del sujeto al muro del lenguaje son resumidas por Lacan según el modo en que afectan a la estructura subjetiva: si en la estructura psicótica el sujeto está «objetivado», inmerso en un discurso desprovisto de dialéctica donde, más que hablar, «es hablado» en «las formas petrificadas» de los símbolos del inconsciente, en la neurosis, cuya economía se constituye en los síntomas, inhibiciones y angustia, la palabra del sujeto queda excluida del discurso concreto que ordena la conciencia del individuo y sólo encuentra expresión en el síntoma. Así, ese sujeto neurótico, verdadero prototipo de la modernidad, participa del lenguaje por la ambigüedad semántica. Incluye, por tanto, en su sentido más amplio «al discurso del otro»; de hecho fue ahí donde descubrió Freud su presencia: «descifrando esta palabra fue como Freud encontró la lengua primera de los símbolos, viva todavía en el sufrimiento del hombre de la civilización» (270).

La tercera paradoja de la relación del lenguaje con la palabra es la del sujeto que pierde su sentido en las objetivaciones del discurso que dan lugar a «la enajenación más profunda del sujeto de

[12] Lacan en los años sesenta deja de insistir en la *intersubjetividad* como el dominio de las relaciones del sujeto con el mundo, para remitir ese campo al *discurso.* La diferencia reside en la incorporación, a la triada de los dos sujetos y el Otro que intervienen en todo acto verbal, del objeto como cuarto elemento determinante. Al modificarse, en la teoría el énfasis que recae ahora en la relación del sujeto con el objeto, ese objeto poco valorado en sus elaboraciones primeras, adquiere entonces un valor central a sus planteamientos. Hablamos de ese objeto *a* minúscula que constituye la *agalma* del sujeto, «lo que es en él más que él mismo», objeto causa de su deseo que hace posible la estructuración transferencial de las relaciones entre sujetos (Ver Żižek 1996:148).

la civilización científica» (270). Delirio aceptado, en que la comunicación no deja de obtenerse efectivamente, siempre que sea en el interior de la inmensa objetivación constituida por esa ciencia, es decir, olvidando el sujeto su propia subjetividad. Colaborará ese sujeto neurótico eficazmente en la obra común con su trabajo cotidiano y llenará su ocio con todos los atractivos y señuelos de una cultura de la proliferación –objetos, sin fin– que le dará ocasión de olvidar su existencia y su muerte, y de desconocer en una falsa comunicación el sentido particular de su vida:

> Aquí es un muro de lenguaje el que se opone a la palabra, y las precauciones contra el verbalismo que son un tema del discurso del hombre «normal» de nuestra cultura, no hacen sino reforzar su espesor.
> No sería vano medir éste por la suma estadísticamente determinada de los kilogramos de papel impreso, de los kilómetros de surcos discográficos y de las horas de emisión radiofónica que la susodicha cultura produce por cabeza de habitante (271).

Habría que añadir a ese verbalismo desbordado las infinitas posibilidades que le ofrecen las cadenas de televisión, maestras en la oquedad catártica de la reivindicación de más y mejores vaciedades. Lacan nos remite en este punto a los versos de Eliot sobre ese hombre de paja, hueco por dentro, pero bien provisto de los rellenos que la civilización le aporta para enmascarar la muerte:

> Somos los hombres huecos
> somos los hombres rellenos
> apoyados uno en otro
> la mollera llena de paja. ¡Ay!
> Nuestras voces resecas, cuando
> susurramos juntos
> son tranquilas y sin significado
> como viento en hierba seca
> o patas de rata sobre cristal roto
> en la bodega seca de nuestras provisiones.

La paja con que la proliferación discursiva llena nuestras cabezas, convirtiéndose en el muro que nos impide llegar a nosotros mismos, lleva a la pregunta: ¿No es ese muro del lenguaje el que impide al sujeto leer un texto desde la propia subjetividad? Es como si la intersubjetividad en la que insiste Lacan, la relación con el otro del discurso, o lo que es lo mismo, la función de la palabra, permaneciera obturada, enmudecida. Nos empeñamos en adoptar modos objetivantes de lectura que nos eximan de hacer entrar en juego esa función de la palabra, que se limiten a la otra función, la de semblante en que opera cotidianamente el discurso. Fantasía de una legibilidad máxima que nos evita dificultades pero que no pulsa las cuerdas de la vida, que no toca el deseo del sujeto, que sólo da el parte ya sabido por haber sido antes emitido por todos los medios de comunicación. Pero, ¿aspiramos sólo a forjarnos en la figura de esos hombres y mujeres de paja, preparados para hacer girar la manivela del organillo callejero?

Pienso que nuestra función lectora tiene que orientarse, muy al contrario, a forjar la capacidad de discriminar entre el rumor sordo del lenguaje –con su carga oculta de la ley– y la función de una palabra plena en que el otro de la escucha sea reconocible, esté presente. Fomentar el surgimiento de sujetos lectores que en vez de ser hablados y traducir –o leer– desde esa alienación puedan establecer algún vínculo con la palabra verdadera, único acceso al arte del bien-decir que, creemos, es la meta de un traductor ético.

Los caminos para ese fin son muchos, pero exigen buscar los lazos de la cultura con aquéllos que le aportan vida y sentido desde la subjetividad creadora. Como dice Lacan, esa subjetividad no ha cesado de militar en la cultura para renovar el poder nunca agostado de los símbolos en el intercambio humano que los saca a la luz. En cualquier dominio donde aparezca esa subjetividad –matemático, político, incluso publicitario– sigue animando en su conjunto el movimiento humano. Nuestro trabajo traductor sería, como mínimo, el de reconocerla, ponernos de su lado, inda-

gar en sus propuestas. Aceptar su dificultad y fomentar de ese modo una orientación en el campo simbólico, para dilucidar en él el punto de anclaje con la verdad del sujeto.

Sin duda es problemático profundizar en lo que nuestra dominante civilización científica obtura. Pero siempre queda a ese sujeto excluido el recurso a la ironía, e ironía es saber, al menos, que el poder es tanto más absoluto cuanto más reducido está a las palabras que lo significan. ¿No habríamos de fomentar esa posibilidad de ironía en el traductor? Adentrarse en esos caminos de lectura y reescritura que hacen al traductor, exige una reflexión sobre los rasgos que caracterizan al discurso de la ciencia. La haremos, en las páginas siguientes, desde el horizonte en que se despliegan las teorías al uso de la traducción en sus vínculos con las distintas concepciones de lo que es el lenguaje. La propuesta lacaniana en este ámbito nos sitúa ante una presencia del Otro de la que es necesario hacerse cargo.

Supone la búsqueda de una causa «otra» tras nuestros argumentos y construcciones discursivas. El alejamiento de Lacan del procedimiento hermenéutico tradicional nos permite salir del círculo cerrado que coloca la causa de lo que atañe al sujeto en el ámbito mudo de la naturaleza. Su intento consiste, en cambio, en hacer visible la *ex-timidad* en que subsiste el sujeto, es decir, el descentramiento inherente al campo de la significación. Al pasar Lacan en sus elaboraciones de la significación a lo que la causa, la significación es tomada en la vertiente de su *efecto-de-sentido:* es la experiencia del sentido (que pertenece al orden de lo imaginario), constituida, justamente, en el no-reconocimiento de la causa determinante, la que da lugar al mecanismo formal de la propia estructura significante. El paso le permite contemplar el vacío que separa lo Simbólico de lo Real. Así, Lacan en un segundo momento se orientará a elucidar cómo ese vacío entre Simbólico y Real afecta al orden simbólico mismo. Funciona como una limitación inherente a este orden, es decir, el orden simbólico está barrado, la cadena significante no es consistente, sino inherente-

mente inconsistente, un no-todo estructurado en torno a un agujero.

Se trata de buscar los lazos de la cultura con aquéllos que le aportan vida y sentido desde la subjetividad creadora. ¿No habríamos de fomentar ese saber en el traductor? o ¿hemos de condenarle a navegar sin rumbo en el mar de los discursos? Parece claro que la función de una teoría de la traducción es sostener al traductor en la tarea que es más ingente. En ese «saber leer» lacaniano, único camino para el bien-decir del traductor. Pero, situemos ese propósito en el contexto de una reflexión breve sobre el discurso de la ciencia que Lacan introduce comentando un estudio famoso en la época sobre el lenguaje de las abejas, inmersas quizá en un lenguaje, pero un lenguaje sin palabra. Lenguaje perfectamente elaborado, con su *wagging dance* y con tantos otros signos que encuentran en la respuesta del grupo, total correspondencia entre sí y con respecto a la naturaleza.

> ¿Es por ello un lenguaje? Podemos decir que se distingue de él precisamente por la correlación fija de sus signos con la realidad que significan. Pues en un lenguaje los signos toman su valor de su relación los unos con los otros, en la repartición léxica de los semantemas tanto como en el uso posicional, incluso flexional de los morfemas, contrastando con la fijeza de la codificación puesta en juego aquí. *Y la diversidad de las lenguas humanas toma, bajo esta luz, su pleno valor (Escritos 1:* 286; énfasis mío).

Si el lenguaje así descrito determina la acción del otro, está involucrado en la acción que es toda palabra. La forma en que el lenguaje se expresa, se torna en palabra, define por ella misma la subjetividad, es decir, se refiere al discurso del otro. Esa palabra en que la situación de comunicación lleva a que el emisor reciba del receptor su propio mensaje bajo una forma invertida (287) es la que a nosotros concierne. Supone, de entrada, que la palabra incluye siempre subjetivamente su respuesta. El encuentro con

quien habla «el mismo lenguaje» no querría decir, sin embargo, que se encuentra con él en el discurso de todos, sino que está unido a él por una palabra particular. Y es ahí donde podemos advertir la antinomia inmanente en la relación entre la palabra y el lenguaje. Lacan es muy claro en este punto: «A medida que el lenguaje se hace más funcional, se vuelve impropio para la palabra, y de hacérsenos demasiado particular pierde su función de lenguaje» (287).

Queremos con estas premisas dejar bien sentada la posición que como intérpretes de la cultura –es decir, traductores– nos corresponde: conocer y practicar esa distinción entre palabra y lenguaje, es decir aprender a reconocer el lugar que el otro (y el Otro) ocupa en el propio discurso ¿Cómo si no reconocer las posiciones enunciativas en ese discurso del otro que hemos de traducir? El abuso de un lenguaje puramente funcional –que hoy día monopoliza el saber universitario– es del todo impropio para desarrollar esa conciencia de la intersubjetividad que pueda orientarnos en el uso de una palabra plena. De ahí que hayamos de centrarnos, en las páginas que siguen, en dilucidar modos de lectura que puedan hacerse cargo de la palabra del o/Otro, del espacio de la subjetividad. Hablaremos de textos de cultura, es decir, de textos que no eludan la pregunta por el sujeto que habla en ellos. Sólo estos textos pueden ayudarnos a delimitar los espacios teóricos en que sustentar la labor que nos atañe: el trabajo del sentido.

«EL LINAGE DEL SABER»: LA TRADUCCIÓN EN LA FORMACIÓN DE LAS IDENTIDADES CULTURALES DE LA MODERNIDAD

> No crea el lector que me admiro de semejante traducción quimérica. Hay tantas de estas imposturas y he palpado tales monstruosidades, que ya tengo civilizada la admiración.
>
> *Fray Martín Sarmiento, 1732*

En su apasionado trabajo sobre el arte de traducir, que el autor sitúa abiertamente *Bajo la invocación de San Jerónimo* (1946), Valery Larbaud nos relata la lucha interior del erudito padre de la traducción a partir de un sueño que perseguía al santo en los momentos en que inicia sus exégesis de las *Escrituras*. Una voz le acusa duramente: «Mientes, tú no eres cristiano, eres ciceroniano». Para Larbaud, más que una reacción de su espíritu crítico, o un efecto de su tendencia a la hipérbole, el conflicto de lealtades a que la voz onírica señala, guarda relación con los remordimientos que asaltan a Jerónimo por dedicar tiempo a la lectura de textos profanos:

> Tout le temps qu'il donnait à la lecture des auteurs profanes, il le considérait, avec remords, comme soustrait à la pénitence et à la lecture des Livres saints. Ce sentiment, sous l'influence de la fièvre et de la maladie, produisit ce grandiose cauchemar, dont il gardait, au réveil, un souvenir si net, qu'il put en parler, plus tard, comme d'une vision, et qu'il songea très sérieusement, pendant sa convalescence, à observer son voeu de cesser tout commerce avec les auteurs profanes (1946:23-24).

Pero mucho más tarde, cuando había dejado atrás largos años de

estudio de las *Escrituras,* y del aprendizaje que le permitiría leer no sólo en griego, sino también en hebreo y en sirio los textos sagrados, Jerónimo mira de nuevo en la dirección de aquella formación inicial y expresa muy contundentemente en *La epístola (LXX) a Magnus* la importancia central de las «letras humanas», su indispensable valor en la formación del espíritu. Para el padre y patrón de los traductores era imposible concebir una literatura desgajada de su tradición, o separada de la lengua a la que pertenece. Lo que ahí relata de su formación intelectual nos indica que las Sirenas –como dice con ironía Larbaud, mejores conocedoras de su oficio que la mayor parte de nosotros– supieron transmitirle el amor a la literatura, a los autores de la época de la República y de la era de Octavio, le ayudaron a coger el gusto y a sentir el don de la frase bien hecha, bien pensada, extraída lenta y delicadamente de las profundidades del pensamiento, feliz y radiante por haber sido largamente acariciada:

> Et c'est bien vrai, qu'en dépit de tout son érudition philologique, et de sa passion religieuse, et de ses fureurs de polémiste, et de ses préjugés, il a le pouvoir et le moyen d'exprimer avec grâce et avec sérénité une pensée vigoureuse et féconde; et, comme dans le tableau de Vasari, Vénus et les amours sont près de lui, même s'il leur tourne le dos (1997:24).

Esta evocación de la figura del traductor moderno que es Larbaud, en diálogo abierto con los textos y la imagen viva de ese amante del saber que fue San Jerónimo constituye, a mi entender, un escenario propicio para nuestras reflexiones sobre el tema que nos atañe: el saber del traductor y los caminos para alcanzar su desarrollo. Articular de una manera fértil la relación entre la actividad práctica y una teoría que la sustente y la vincule significativamente a los demás campos del saber es un desafío que exige, hoy más que nunca, un cuestionamiento profundo. La institución académica, en el afán de otorgar un cariz pragmático a la formación

del traductor, ha ido postergando la tarea. Los motivos son históricos, desde luego, y en esa perspectiva habría que contemplar, no sólo la incorporación tan tardía como reticente de la traducción a las disciplinas universitarias, sino también el haberse producido ésta en un momento en que se creyó que modernizar nuestro anquilosado sistema universitario equivalía a entender el saber como práctica de inmediata aplicación. El proceso en sí mismo constituye un verdadero problema de traducción donde el sentido, en su retroactividad, nos ofrece ya en ese plano un ejemplo de *falsa equivalencia*. Más aun cuando empezamos a darnos cuenta de que es más lo perdido que lo ganado. Haber sacrificado el saber sobre los clásicos, sobre la historia, sobre la tradición filosófica, sobre la lectura, en aras de un utilitarismo estrecho es algo que el futuro –y el presente– de nuestra sociedad tendrá que repensar, algo con cuyas consecuencias también tendrá que cargar.

Reconocer eso –procurar una rectificación posible que otorgue su lugar a la traducción y no evite contemplar el vínculo que la une a los demás saberes– nos obliga a situarnos en el campo del lenguaje, para desde ahí contemplar su otra vertiente: la vertiente de la palabra. Y no se trata sólo de la acepción saussuriana de *parole;* se trata más bien de esa dimensión intersubjetiva en que, ya lo vimos, transcurrre todo acto traductor: palabra en tanto es «palabra dada» por un sujeto, palabra que adquiere dimensión de compromiso, de intercambio, palabra que nos permite reconocernos. Si la teoría lacaniana se define como una «ciencia del lenguaje habitado por el sujeto», ese sujeto que se inscribe en la red de conexiones que es el lenguaje, queda transformado en el proceso, queda afectado en su ser mismo. Ese sujeto no es el «sujeto hablante» –unitario– de la lingüística, sino un sujeto descentrado, dividido entre su saber y su verdad. Sujeto no sólo del saber, como quería Descartes, sino sujeto de un no-saber que hemos de incorporar al trabajo del sentido, pues de ese no-saber también surge la significación.

Esa presencia inconsciente que, no por ser oculta –producto de

la represión– deja de condicionar profundamente la relación del sujeto con el mundo y con el lenguaje, nos sitúa ante ese «discurso del Otro» que no podemos dejar fuera de nuestras reflexiones. El Otro –hemos de insistir en ello– no constituye un ser concreto, personalizado, un *alter ego,* que sería el otro imaginario, o el interlocutor «real». El Otro es una instancia simbólica necesaria en toda relación intersubjetiva, es, en palabras de Lacan, *el lugar donde se constituye el yo que habla con el que escucha* (1992:389). Si el sentido surge en ese punto de encuentro del sujeto con el Otro, esta instancia simbólica requerirá de alguna atención en cualquier reflexión teórica sobre el acto traductor. Dicho en otros términos, ahondar en la relación del ser parlante con la significación supone abordar las tres dimensiones que, en la teoría lacaniana, lo constituyen en sujeto: la dimensión *simbólica,* la dimensión *imaginaria* y la dimensión *real.* Iremos, a medida que avancemos, dando mayor entidad a estas nociones de cuya centralidad en un pensamiento teórico que aspire a modificar los esquemas tradicionales más espiritualistas e idealizantes es decir, dominados por lo imaginario, iremos dando cuenta. De momento, regresemos a la «realidad» del traductor.

El saber del traductor: ¿arte o técnica del decir?

Es en ese contexto donde podemos dar nuevos sentidos a nuestro escenario inicial. En ese horizonte de preocupaciones es donde el sueño de San Jerónimo adquiere una nueva dimensión. El sentimiento de contradicción y de culpa que asaltaba al traductor de *La Vulgata* cada vez que se alejaba de los textos sagrados para acercarse al saber profano no es muy distinto a la paradoja en que nos hallamos actualmente. Sin proponérnoslo entramos, así, de lleno en la cuestión del sentido; del sentido en su acepción más ética, es decir, en el «sentido» entendido como dirección, como camino a seguir y no únicamente como ese dominio del registro

imaginario al que pertenece el ámbito de lo ideológico, del discurso. Se impone una pregunta que es, sólo a primera vista, paradójica: ¿No será que el camino más recto –más directo– no es necesariamente el más corto –el mejor– para alcanzar nuestra meta?

Si la grandeza intelectual y la sagacidad traductora de Jerónimo se forjan en ese *de-tour* que es su formación profana, su desvío por los caminos de la dimensión humana de la cultura, ¿no habría que dar un rodeo semejante al trazar los pasadizos que ha de recorrer un traductor competente en el mundo de hoy? La pregunta, desde luego, contiene ya su respuesta y el modelo nos lo proporciona el ejemplo valioso de ese tenaz Jerónimo que sitúa tan tempranamente la traducción en el campo del sentido, en el territorio de un saber sobre la cultura, la arena donde se dirimen todas las batallas dialógicas e ideológicas que aspiran a apropiarse ese bien tan preciado que llamamos sentido, aunque se encubre en ello otro significante que no le es ajeno: *dar sentido,* supone –equivale a– *tener razón.* Pero hay aun otro encubrimiento en ese decir de la razón. Tener razón autoriza a apropiarse de «la cosa», adueñarse de la situación. La línea de juntura entre el sentido y el poder se hace entonces visible y coloca todo discurso en ese plano de «la lucha por el signo» en que, como nos enseña Bajtin, se dirime toda relación humana, es decir, toda traducción.

Pero, además, el ejemplo de la versatilidad de Jerónimo permite otras lecturas. Si la escuela de todo arte de la escritura está en la historia misma de la cultura, en el conjunto pasado y presente de su producción simbólica, es porque ese *saber hacer* con la letra y con el discurso, no depende *directamente* de un saber del contenido, de la materia concreta de que se trate. Depende, antes que nada, de unas habilidades retóricas que han de ejercitarse en la versatilidad de los problemas mismos, no en la prontitud de sus soluciones prácticas.[1] El hecho claro es que el dominio de un

[1] La selección de traductores en ciertos organismos internacionales se lleva a cabo con una prueba en que los aspirantes tienen que traducir un texto literario. Se

saber concreto exige el recorrido por otros discursos, el rodeo por escenarios muy diversos que den algún sentido al acto traslatorio.

Y es que, si el traductor es ese cazador de la pequeña diferencia, el medio para reconocerla no es nunca un camino recto, un recorrido literal por unos contenidos muy delimitados. Es necesario elevarse al plano de la metáfora, de la sustitución significante, si queremos agudizar nuestro oído hasta hacerle captar las más pequeñas e inaudibles diferencias. Podríamos recurrir a otras analogías, traer a colación muchos momentos decisivos en el quehacer de un traductor, pero la idea es clara. Sea cual sea el futuro de un traductor –y eso no lo sabemos al iniciar su formación– lo que necesita es saber escuchar el rumor casi inaudible que rodea a todo discurso, el punto exacto en que el sentido se hace; y se hace como se hace la luz en medio de tantas oscuridades. Algo cae de un significante que reordena todo lo anterior.

El proceso de reconocimiento del sentido –insistiremos en ello una y otra vez– no es una línea recta. Es una curva que además se dirige hacia atrás, hacia lo anteriormente dicho y ahí toca las teclas de un pasado que se torna presente. De ese pasado el traductor ha de tener algún conocimiento, alguna percepción. Al fin y al cabo, lo que una palabra *significa* es lo que ha ido significando a lo largo de la historia, o más exactamente, a lo largo de la historia de sus usos, es decir, de sus *valores.* Tendremos ocasión de ahondar en la cuestión del sentido, pues en ella queremos centrar buena parte de nuestro interés. De momento, se trata sólo de dar un lugar al saber del traductor, de reconocer el ámbito en que desempeña su tarea, que para nosotros en ningún caso puede reducirse a *la transferencia correcta de una información dada.* Seguimos en el círculo de las paradojas: cuando el traductor deja de ser autodidacta y se crea un espacio universitario para su formación,

---

entiende que un traductor competente de documentos e informes sobre economía, comercio o política internacional no se hace sólo a través de la mera repetición reproductora de cientos de textos de similar contenido y parecidos recursos retórico-pragmáticos.

ésta aparece reducida a formar discretos redactores, cuyo único horizonte expresivo se ordene en torno a la norma gramatical y a la competencia informativa y terminológica.

Pero, si hemos de perseguir los recorridos del sentido, lo implícito en una planificación académica que prescinde de lo cultural y de lo histórico –y casi de lo teórico– relegándolo a la «optatividad» de lo prescindible, es que la traducción es mera cuestión de técnica. Mera reproducción de documentos con fines exclusivamente utilitaristas, trabajo mecánico para el que sólo es requisito el conocimiento de la lengua propia y de la otra lengua. Desde luego, no se trata aquí de abrir de nuevo el viejo debate sobre el oficio de traducir que, como decíamos, está del todo condicionado por una visión pragmática e interesada –interesada desde los ámbitos del poder– en mantener la ilusión de que el lenguaje es transparente, de que nada lo separa del objeto, y que además dice exactamente «lo que dice». Lo que subyace a esa convicción –*convención*– es la presuposición de que la traducción exhaustiva es posible. Que los ámbitos del poder institucional así lo mantengan, y lo sustenten en el plano de lo no-dicho, no puede sorprendernos. ¿Cómo si no legitimar su sistema de verdades? Los discursos científicos, jurídicos, históricos, subsisten en ese semblante.

Sin embargo, si la experiencia de traducir algo nos enseña es que las cosas no son así. Tal presuposición de trasparencia y comunicabilidad no constituye –y nadie mejor que el traductor para comprobarlo– sino un ideal ingenuo. Como sostiene Derrida, en el texto ya citado, se trata de una ideología que las instituciones imponen y se imponen para mantener la ilusión de comunicación como algo neutral. Nosotros, vamos a insistir, por el contrario, en el reverso de ese ideal, en la verdad que se oculta tras ese discurso de la transparencia.

Verdad, que en nuestro planteamiento, no puede resultar ajena al traductor, recreador y manipulador de discursos que no son sino el semblante que sostiene el saber en su cara más aceptable –tipificada– para su operatividad en el circuito social, en ese

ámbito que en términos bajtinianos podemos denominar «el discurso oficial». La traducción transporta necesariamente a su artífice a ese límite de lo decible en que debe sustentarse lo transmisible de un saber dado. Porque trabaja en ese espacio fronterizo, en el borde mismo entre lo dicho y lo no-dicho, excluir ese reverso del discurso es algo difícilmente justificable en el proceso formativo que tratamos aquí de dibujar.

Ofrece especial interés por su carácter fundante, el análisis que hace Nietzsche de la equívoca relación entre lenguaje y verdad. La posibilidad misma de su emergencia se reduce para el filósofo alemán a un impulso regido por la vanidad humana y sometido, por tanto, al fingimiento, a la seducción o, como diríamos en términos de hoy, al deseo, deseo de reconocimiento en el que se juega la supervivencia del sujeto humano: «El intelecto», afirma Nietzsche, «como medio de conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo: trocará continuamente ilusiones por verdades haciendo del lenguaje vehículo arbitrario de su utilitario fin» (1990:21).

Solamente mediante el olvido puede el hombre llegar a imaginarse que está en posesión de una «verdad», insiste el filósofo, apuntando a esa arbitrariedad que está en el origen de la palabra como forma de designar la realidad. Para Nietzsche es la analogía, la metáfora, más que la lógica, la que da lugar al concepto. De ahí la insistencia de su pregunta:

> ¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal (1990:25).

Nos parece importante prestar oídos a esa visión del reverso en este recorrido por los saberes que atañen al traductor con esta –siquiera tangencial– alusión a esa vertiente del lenguaje que es analogía, asociación afectiva, metáfora, para contener siquiera mínimamente el desbordamiento cientifista y pragmático que en la actualidad nos invade. A la eterna polémica en torno a la cuestión de si es arte o técnica el humilde oficio del traductor, parece haberse dado una respuesta que excluye por completo la primera opción. Abrirse a una visión más abarcadora de todas las realidades de la traducción y de todos sus problemas, tanto teóricos como prácticos, es, sin embargo, necesario. De entrada una cosa es clara: si es arte o técnica el oficio de traducir es algo que no puede decirse desde fuera. A cada traductor particular atañe decidir cómo quiere entender su tarea, qué valor le merece y a qué ámbito del saber puede aportar sus conocimientos y sus métodos.

Por eso, precisamente, quienes tenemos la responsabilidad de formar a profesionales futuros sí hemos de reconocer –y justificar– el lugar en que situamos el acto traductor. Una visión técnica condicionará el modo de transmisión del saber, tanto como una visión que intente extraer lo creativo del aprendiz a la hora de enfrentarse a un texto. Un abismo separa a ambas concepciones, no nos engañemos. Sin embargo, lo evidente es que tenemos que atender un abanico amplísimo de necesidades socioculturales y que es importante, en ese sentido, dar cabida a ellas. Lo imprescindible es, entonces, dilucidar el medio más *económico,* de alcanzar un objetivo que pueda abarcar las distintas opciones.

La propuesta que quiero aquí desarrollar va en esa dirección abarcadora. Evitar las exclusiones es una primera medida que supone, como siempre, matizar el valor que damos a las palabras. Su pasado y su etimología pueden ser de gran ayuda. Así, una mirada retroactiva al vocablo *ars* nos demuestra que no hay tal contradicción, ni siquiera esa inmensa distancia conceptual que hoy imponemos a la idea de arte frente a la de técnica. *Ars* en latín

significaba «habilidad», «buen hacer» y era equiparable al ejercicio de una maestría, una profesión. Para los griegos la palabra *tecné,* de la que hoy deriva el idolatrado vocablo «técnica», era asimismo un «arte», un «saber hacer». Es verdad que, a lo largo de la historia, el vocablo «arte» fue adquiriendo acepciones cada vez más cargadas de valoración ideológica, hasta aludir en la Edad Media a la capacidad de engaño,[2] pero eso sólo demuestra la densidad significante que otorga la historia al lenguaje. Densidad significante que revela la subjetividad que siempre entra en juego en todo uso lingüístico en cuanto es contemplado en su dimensión cultural y valorativa. Entender la traducción como una *tecnhé,* es decir, como ese arte que los griegos veían en la técnica, en el *buen hacer* de un oficio cualquiera, aunque no tuviera más pretensión que la de reproducir algo con exactitud, podría disipar la oculta intención que subyace a esa dicotomía moderna entre lo técnico y lo artificioso.

La verdad que ahí se enmascara resulta bastante evidente: no hay más artificio en el arte que en la técnica o en la ciencia. Y es muy curioso constatar que ya en 1937, fecha en la que Ortega escribe «*Miseria y esplendor de la traducción*» para *La Nación* de Buenos Aires, su preocupación corriera en paralelo con la que acabamos de expresar nosotros. Para el filósofo se trata también de denunciar un grave olvido: que la ciencia depende del lenguaje, que hacer ciencia es hablar.

> El hombre moderno se siente demasiado orgulloso de las ciencias que ha creado. En ellas, ciertamente, cobra el mundo una nueva figura. Pero esta innovación es relativamente poco pro-

[2] Nos dice Joan Corominas en su *Diccionario etimológico* que en la Edad Media era muy corriente, desde *El Cid* hasta *Amadís* y Nebrija la acepción que vincula el vocablo «arte» a «engaño, fraude». En *El Conde Lucanor* se registra ese valor extendido al equiparar la locución *sin arte* a la idea de «lo que no tiene engaño», lo que se dice «honestamente». Así *artero,* significa «engañoso, traidor», tal como aparece hacia 1280 en la *Crónica general.* En el siglo XV se emplea ya el derivado *artesano*, que sigue el modelo del italiano *artigiano* y *cortigiano* (cortesano), a través del catalán valenciano (1987:363).

> funda. Consiste en una tenue película que hemos extendido sobre otras figuras del mundo que otras edades de la humanidad construyeron, las cuales son supuestos de nuestra innovación. Usamos a toda hora de esta gigantesca riqueza, pero no nos damos cuenta de ella porque no la hemos hecho nosotros, sino que la hemos heredado. [...] Lo propio acontece con la interpretación científica del mundo, que descansa y se nutre en otras precedentes, sobre todo en la más antigua, en la primigenia, que es el lenguaje. La ciencia actual sería imposible sin el lenguaje, no sólo ni tanto por la razón perogrullesca de que hacer ciencia es hablar, sino al revés, porque el lenguaje es la ciencia primitiva. [...] No solemos ver con claridad cosa tan evidente porque desde hace mucho, mucho tiempo la humanidad, por lo menos la occidental, no «habla en serio». No comprendo cómo los lingüistas no se han detenido debidamente ante este sorprendente fenómeno (1980: 124).

Lo evidente, por mucho que se oculte, es que, en tanto quehacer humano, la técnica –como el arte– está sometida a las reglas de todo discurso, es decir, a la posibilidad, siempre presente para el otro del dicurso, de ser engañado. De ahí, nuestro tenaz interés en perseguir la verdad, es decir, su reverso: la posibilidad misma de engaño. Teniendo eso sí muy en cuenta que siempre estamos en el seno del discurso y que éste se construye siempre sobre una estructura que no deja de ser ficción. Recordemos aquí el célebre *dictum* lacaniano: «la verdad tiene estructura de ficción», donde «ficción» no equivale, en absoluto, a «engaño», sino a construcción discursiva, a lenguaje (1991:22).

En efecto, y ya lo dijo Jeremy Bentham, padre del utilitarismo moderno, el discurso es un entramado de artificios que envuelve al sujeto en una permanente construcción sígnica que hace de todo discurso –por técnico que sea– una ficción en que la verdad permanece siempre oculta. La aportación de Bentham se sitúa en ese espacio que tan particularmente incumbe al traductor: nos

referimos a la dialéctica entre el lenguaje y lo real (en Colomer, ed. 1991; Bentham 1948). Sobre ello volveremos porque pensamos que es necesario plantear desde el ángulo de mira del traductor el lugar que la verdad –y lo real– ocupa en los discursos humanos, ¿cómo salir si no del círculo en que nos encierran las llamadas a la fidelidad en el discurso teórico sobre la traducción? Pero, prosigamos ahora en el intento de localizar el lugar de la traducción en las producciones culturales.

La traducción: ¿un objeto inerte?

Cuando en 1903 L. Fulda, en *El arte de traducir,* trata de situar la traducción entre las artes reproductivas, se da cuenta de que su lugar no puede ser nunca el de mero reproductor de un texto: «el hecho de que la traducción no se pueda contar ni entre las artes reproductivas ni las productivas, sino que mantenga el justo medio entre ambas, concede a la traducción una situación muy peculiar» (en Vega 1994:281). Para Fulda, que, como es el caso en prácticamente todos los comentarios que la historia nos ha legado, está hablando de textos literarios y de cultura, la traducción tiene como empresa «recrear lo ya creado». Ese trabajar sobre lo ya creado significa, como para el copista de una obra pictórica, prescindir de la invención, pero «producir de nuevo y rendir todo el trabajo técnico que el pintor ha rendido» (*ibíd.*). Hay, no obstante, alguna diferencia respecto al copista en el caso del traductor:

> De él se aleja el traductor por la parte productiva, al hacer resurgir la obra original de arte no sólo en un nuevo ejemplar, sino también en un material totalmente distinto.
> De esta determinación conceptual se deriva que el traductor se enfrenta a una tarea cuya complicación no tiene parangón ni en las artes productivas ni en las reproductivas. (*ibíd.*; traducción de M. A. Vega)

Si reconocemos esa peculiaridad de la traducción, en tanto *tecnh*que sobrepasa el mero carácter reproductor del original para producir un texto *nuevo,* es decir, hecho de materiales lingüísticos y culturales totalmente distintos, hemos de admitir que los saberes del traductor no pueden limitarse al dominio de lo técnico aun si sólo aspira *a trasladar correctamente una información dada.* La pregunta que exige ser formulada es si volcar al traductor en ciernes hacia conocimientos lingüísticos –y plurilingües– de orden formal les proporciona las claves que necesitan para emprender la traducción de un texto que, aun siendo técnico en un plano divulgativo, exige, de una parte, un cierto conocimiento de la materia de la que trata; y de otra, un saber hacer con los juegos del lenguaje (en el sentido wittgensteiniano) que sólo se adquiere desde fuera de la norma lingüística, es decir, en el interior del juego discursivo –intersubjetivo– en que se dilucidan los intereses que fundamentan el sentido. Cuando traducimos estamos siempre en el registro de *lalengua,* de esa dimensión del juego y del equívoco que sólo lalengua –en tanto materna, constitutiva de la experiencia del sujeto– permite.

Una cosa es clara: tanto si el traductor se inclina por una formación técnica, como si deja abierto el camino a la creatividad artística, lo que su labor no puede producir nunca es un objeto *inerte.* Estamos de nuevo ante ese saber que nos aporta la historia, y la etimología. Si la técnica está en el extremo opuesto al arte, no por ello carece de una dosis mayor o menor de «artificio». Todo uso discursivo es, en tanto tal, artificioso, y nada más desolador que un texto sin energía, sin vida, nada más triste que una traducción *inerte.*

El vocablo aparece en los textos de Garcilaso hacia 1530, con el sentido de «sin capacidad, sin talento», «inactivo,» es decir, muerto. Esa ausencia total de artificio que viene asociada a la muerte, es decir, al silencio, es algo a eludir por el traductor. Transmitir una habilidad retórica, discursiva, capaz de dotar de

vida a una traducción no puede llevarse a cabo sino en dos espacios muy concretos: en el ejercicio mismo de la escritura, es decir, en el «taller» de traducción y en el ámbito de una reflexión teórica que más allá de los problemas estrictamente formales, contemple el contexto real –vital, es decir, simbólico, cultural– en que se ejerce la tarea traductora.

Contexto que incorpore la dimensión histórica de toda traducción, su pertenencia a una frontera cultural que ha de ser traspasada. Medir las consecuencias de ese pasaje es parte de la capacidad de respuesta, de la *responsabilidad,* que al traductor atañe. Y ese saber sobre los efectos de un acto es algo que requiere pensar no sólo en el material con el que trabajamos, el lenguaje. Requiere además un saber sobre el sujeto del discurso y sobre su inserción en una cultura determinada. Si, como decíamos ya desde el comienzo, una cultura es un orden simbólico, el traductor ha de estar versado en los rasgos significantes, en los *significantes amo* que configuran ese orden en cada cultura, pues de ahí proviene toda posibilidad de extraer un sentido al texto en el proceso de trasladarlo a un orden simbólico nuevo que también ha de ser familiar, próximo, al traductor. Presencia del otro real y del Otro –simbólico– del discurso que habrá de ocupar buena parte de nuestras reflexiones. Si encaminamos éstas hacia la elucidación de lo que significa traducir, trasladar discursos de una cultura a otra, el escenario histórico nos aporta claves y referentes que determinan el sentido de ese acto traslatorio. No se trata tanto de convertir la «teoría de la traducción» en una «historia de la traducción», como de situar en el cambio de escenario histórico el cambio de significación que ese trasfondo cultural aporta. La conciencia de ello es vieja. Un ejemplo expresivo nos lo ofrece uno de los discípulos más fecundos de San Jerónimo, Alfonso de Madrigal, conocido como *el Tostado.*

El papel de la traducción en la formación de las identidades culturales de la Modernidad

Ya en la Castilla del siglo XV *el Tostado* nos presenta una importante y original contribución al pensamiento sobre la traducción. Su *Comento de Eusebio* es una exégesis de las ideas de San Jerónimo sobre el problema de traducir y ahí, en dedicatoria al Marqués de Santillana, resume, antes de emprender la traducción al castellano de los *Cronici canones* de Eusebio (260-340 d. C.) –traducidos, a su vez, por Jerónimo del griego al latín– las ideas antes expuestas por su maestro. Lo interesante es que su exégesis dista de ser un mero comentario de lo ya dicho por su predecesor. Como sucede siempre con la traducción, al cambiar la situación cultural –e histórica–, cambian también los problemas y las soluciones de los traductores. En el siglo XV, para *el Tostado* la cuestión era cómo resolver las dificultades que planteaba la traducción de textos latinos a las lenguas romances.

Es en ese terreno donde advierte Alfonso de Madrigal la necesidad de reinterpretar al santo. De entrada, se torna problemática la propia dimensión del original latino, que al ser trasladado al romance, exige modificaciones estructurales. Se hace inevitable el uso de rodeos de cierta extensión, pues las palabras latinas carecen de correspondencias directas en el castellano. La cosa es evidente. No lo es tanto, sin embargo, como para que ya entonces se diera cuenta el agudo discípulo, de que lo contrario podía ser igualmente cierto: «en el vulgar ha vocablos para los cuales fallescen correspondientes en latín» (en Russell 1985:31).

El caso es muy llamativo si tenemos en cuenta la tendencia al etnocentrismo nacionalista que marcará buena parte de la historia de la traducción, en especial a lo largo del siglo XIX, pero todavía en el XX. Tendremos ocasión de referirnos a la superioridad que reclaman para la lengua alemana pensadores de la talla de Schleiermacher o Goethe,[3] por eso el reconocimiento de Al-

[3] Si Goethe habla de Ariosto y Tasso, de Shakespeare y Calderón como «extran-

fonso de Madrigal de que las diferencias y disimetrías funcionan en ambas direcciones, supone un importantísimo y temprano avance sobre esas nociones de superioridad de una lengua determinada, nociones que desfiguran el decir exaltado de muchos teóricos y pensadores imbuidos en exceso de los *significantes amo* imperantes en su época.

El tema es complejo y requiere un análisis doble: en el *plano teórico* para elucidar la relación estrecha entre lengua y cultura, tarea que abordaremos desde una teoría de la cultura que delimite a ésta en tanto constituyente del orden simbólico por el que se rige una comunidad. En el *plano histórico* –que se entrecruza inevita-

---

jeros germanizados» («Poesía y verdad» en López García 1996:128), Schleiermacher ve en la traducción una posibilidad de enriquecimiento de la lengua y cultura alemanas que permita a la nación germana realizar su destino histórico de dominación:

> Sólo mediante el variado contacto con lo ajeno puede [la lengua alemana] crecer lozana y desarrollar completamente su propia fuerza. [...] Debido a nuestro respeto por lo ajeno, y a su naturaleza conciliadora, nuestro pueblo está destinado a juntar en su lengua, a la vez, todos los tesoros de la ciencia y el arte extranjeros y los propios, como, por decirlo así, un gran conjunto histórico, para guardarlo en el centro y corazón de Europa, para que todos puedan disfrutar ahora, con la ayuda de nuestra lengua, de la manera más pura y perfecta de la que puede ser capaz un extranjero, de todo lo bello que haya florecido en los diversos tiempos. Este parece ser, en efecto, el verdadero sentido histórico de la traducción en gran escala, tal y como ha venido a ser común entre nosotros (en López García 1996:156).

Tiene especial interés para nosotros el pensamiento de este teórico, traductor de la obra platónica al alemán y considerado el padre de la hermenéutica moderna, no sólo porque su teoría sobre la traducción contiene ya una auténtica filosofía del lenguaje, sino porque articula muy decididamente esa difícil posición del traductor –siervo que sirve a dos amos distintos– entre las fidelidades al autor y la cultura del original y las entusiastas fidelidades a lo propio en una época en que la tendencia era muy fuerte en esa dirección, llevando a una exacerbada exaltación de lo germánico (ver Venuti 1995:99-147; y Lefevere 1977).

blemente con el teórico– para abordar las distintas coyunturas nacionales que explican la actitud más o menos defensiva con respecto a *la otra* cultura. Se dirime en ese registro toda una tradición cultural que remite directamente a los textos maestros que la configuran y que conviene, según los casos, «proteger» o «reforzar». Volveremos sobre el tema. Entretanto, prestemos voz a la «moderna» visión que tiene Madrigal de la disimetría de las culturas, punto nodal en que se sustenta todo acto traductor.

Para *el Tostado,* y a diferencia de la mayoría de sus contemporáneos, no hay cosas que puedan decirse en latín y no puedan decirse en castellano. Una vez admitida la necesidad de «luengos rodeos», asegura que «no ha cosa que pueda ser significada por vocablos de un lenguaje que no pueda ser significada por vocablos de otra lengua» (*ibíd*.). Lacan expresa la misma idea con la precisión teórica que le caracteriza: «ninguna lengua particular tiene privilegios en el orden de los significantes», aunque los recursos de cada una, nos advierte, «son extremadamente diferentes y siempre limitados. Pero también cualquiera de ellas cubre todo el campo de las significaciones» (1992:384). En ese reconocimiento ha de operar el traductor si quiere hacer justicia a sus lenguas de trabajo. Lo sorprendente es que *el Tostado* vislumbrara ese «real» de las lenguas con tanta claridad en una época en que la disimetría cultural era particularmente notoria y el juego del poder y de las hegemonías tendía a resaltar interesadamente las diferencias.

Lo evidente es que, en ese periodo clave para la formación de las lenguas nacionales, era especialmente significativo mantener una posición de apertura favorable al desarrollo de las lenguas entonces llamadas vulgares. Con el tiempo, esas posiciones se irán reacentuando en una dirección que lleva al nacionalismo romántico del siglo XIX, ocupado ante todo en la defensa y glorificación de la lengua nacional. Las ideas de Goethe son ilustrativas de ese criterio dominante que ve en la traducción la apropiación del otro de la cultura, sin excluir del todo la contrapartida –el acerca-

miento a la otra cultura– y la «vía media» que él cree más aconsejable.

> Hay dos máximas sobre la traducción: una pretende que el autor de una nación extranjera sea conducido hacia nosotros, de manera que pueda considerársele nuestro; la otra, en cambio, nos solicita que nos traslademos hacia lo extranjero, y que nos acomodemos a sus condiciones, a los modos de su lengua y a sus peculiaridades. Gracias a algunos ejemplos ideales, las ventajas de ambas son harto conocidas por todo el público culto. Nuestro amigo [Christoph Martin Wieland, 1733-1813], que también en esto buscaba la vía media, procuraba combinar ambas; *en los casos dudosos, sin embargo, como persona de tacto y buen gusto, otorgaba preferencia a la primera máxima* (en López García 1996:127; énfasis mío).

La perspectiva histórica que nos resume Goethe en otro de sus célebres textos sobre la traducción, nos da una idea bastante clara de los diferentes acentos que adquiere la práctica traductora en cada momento histórico. Distingue el autor en las traducciones alemanas «tres edades». La primera «presenta lo extranjero según nuestro propio sentido», haciendo uso de una prosa llana. Se trata de neutralizar las peculiaridades del arte poética; «aguar» el estilo supone hacer un mayor servicio al lector alemán. Goethe se refiere a la audaz iniciativa de Lutero en su célebre traducción de la Biblia. Hecho que marca, en gran medida, la historia moderna de la traducción, y no sólo para Alemania.

Pero nos interesa adentrarnos en lo que está realmente en juego aquí, en esa idea de apropiación que justifica un tratamiento del texto tendente a relegar el original, sea la Biblia o un texto maestro, en favor del lector de la traducción. Si desde los criterios más actuales se combate esta estrategia traductora desenmascarando su efecto domesticador de la cultura del original –su flagrante etnocentrismo, propio de una cultura hegemónica– en épocas

más lejanas –y no menos colonialistas– se valoraba ante todo la capacidad que exhibía ese etnocentrismo traductor de ganarse al público lector. Pero sigamos la peculiar argumentación goethiana:

> Pues la prosa, como neutraliza por completo las peculiaridades de cualquier poética, y como hace refluir incluso el entusiasmo poético hasta obligarlo a descender al nivel del agua, nos presta al principio el mayor servicio, porque nos sorprende con lo más exquisito de lo extranjero en medio de lo más íntimamente nacional, en la vida diaria, y, sin que sepamos lo que nos sucede, nos deleita de verdad, elevándonos a un estado de ánimo superior. La traducción que hizo Lutero de la Biblia siempre proporcionará ese efecto (*ibíd*.).

Es indudable que la empresa traductora luterana supo calcular con extraordinaria clarividencia y sentido práctico el efecto que sobre el pueblo alemán tendría un texto sagrado que el propio Lutero iba a convertir en instrumento clave para su proyecto reformista protestante. El mismo Goethe lo señala en otro texto que conviene leer en paralelo al anterior:

> El hecho de que este gran hombre legase a la posteridad, en nuestra lengua materna, y como de una sola pieza, una obra compuesta en el estilo más variado, y que atendiese al tono poético, histórico, categórico y didáctico, todo ello ha beneficiado a la religión más que si se hubiera empeñado en imitar con detalle todas las peculiaridades del original. En vano se ha intentado después recrear a Job, los salmos y otros cantos de manera que pudiéramos saborearlos en su forma poética original. Para las multitudes sobre las que se desea influir la traducción más sencilla siempre será la mejor. Aquellas traducciones críticas que rivalizan con el original, en el fondo sólo sirven para entretenimiento de eruditos (*ibíd*).

En este punto el pensamiento de Goethe, ampliamente compartido en su época, concierne a la influencia extraordinaria de la traducción de Lutero en más de un ámbito de la cultura alemana del siglo XVI: en el religioso, por supuesto, haciendo legible y «propio» el texto bíblico con fines político-religiosos; en el lingüístico, ofreciendo el modelo de un *buen* alemán no dependiente del canon existente en el momento, es decir, un alemán salido directamente de los modos expresivos del pueblo y, a la vez, común a todos. Esa superación de las variedades dialectales –*Mundarten*– vigentes en Alemania crea una *lingua franca* capaz de extender su poder por encima de las diferencias locales y sienta, al mismo tiempo, las bases del alemán *literario* para los siglos venideros. Un alemán alejado del modelo latino[4] representativo para Lutero del poder de la Iglesia romana que con tanta virulencia combate.

Pero, no menos importante para nuestras reflexiones, el «plurireformismo» de Lutero tiene para la traducción un carácter fundante que nos permite esclarecer y perseguir los términos que se barajan en toda esa problemática traductora que habrá de culminar a fines del siglo XVIII con las teorías goethianas y románticas, para alcanzar su ápice en las versiones «transparentes» que del griego lleva a cabo Hölderlin (ver Berman 1984:43-60). Lo

[4] En el célebre pasaje de su *Sendbrief vom Dolmetschen* (1530), donde Lutero justifica la introducción del término *allein* que escandaliza a aquellos a quienes él desprecia por su servilismo hacia el texto original, dice el rebelde fraile:

> Pues no hay que preguntar a las letras de la lengua latina cómo debe hablarse alemán, tal como hacen esos asnos, sino que hay que preguntárselo a la madre de familia en su casa, a los niños en la calle, al hombre corriente en el mercado, y mirarles a la boca para ver cómo hablan y traducir de acuerdo con ello; entonces sí que lo entienden y se dan cuenta de que les están hablando en alemán (en Lafarga, ed. 1996:123-25).

importante para nosotros es reconocer en ese cruce de fenómenos que Lutero desencadena con su osadía traductora, el territorio donde se forjan las culturas y los pueblos que le dan vida.

Podríamos aportar muchos más ejemplos de esa pulsión nacionalista que sólo someramente hemos abordado en su vertiente alemana; incluso, podríamos ir más atrás en el tiempo y recordar el nacionalismo incipiente ya en el siglo XV en la Península Ibérica, al que se debe la proliferación de traducciones de una lengua vernácula a otra dentro de la propia Península. Esas traducciones, que Russell denomina «intrapeninsulares», vertían textos del catalán al valenciano, o del aragonés al castellano, así como del castellano al portugués, aun siendo la corte portuguesa, como la aragonesa, perfectamente bilingüe (la antología de J. C. Santoyo [1985] ofrece buenos ejemplos).

Algo muy similar sucedía en Italia, donde los textos eran traducidos de unos dialectos a otros. Si bien es cierto, como señala Russell, que el nacionalismo no es el único impulso que explica esa proliferación «intranacional» de traducciones, debida en muy buena parte, a las necesidades y exigencias de lectores profanos para los que una obra escrita en un idioma peninsular distinto del suyo resultaba tan inaccesible como una obra escrita en italiano o en francés, lo que nos interesa detacar aquí es, ante todo, la importancia de la traducción en ese desarrollo de las lenguas nacionales que Russell muestra en su estudio de los siglos XV y XVI.

Pero nuestro propósito no es repetir esta historia muchas veces contada, sino llamar la atención sobre lo que esto representa como «problema de traducción», en ese contexto cultural que Mijail Bajtin supo teorizar tan acertadamente en su estudio sobre la obra de *Rabelais* (1965 en 1987). Nuestro comentario del texto bajtiniano puede ser un buen punto de partida para el esclarecimiento de ese concepto de cultura que aquí consideramos central. Para el teórico ruso, cultura no es sólo la que representa el «discurso oficial». La gran aportación bajtiniana en este ámbito nos permitirá, sobre todo, vislumbrar la interacción entre los valores

oficiales –establecidos institucionalmente– y los otros valores, no menos merecedores de ser concebidos como cultura, valores que surgen de la vida cotidiana de los pueblos, de la experiencia vivida en la plaza pública. Ese discurso común (en términos lacanianos) que Bajtin no duda en considerar parte esencial del acervo en cuyo entrecruzamiento con los valores oficiales se forjan las culturas en el paso de la Edad Media al Renacimiento. La importancia del lenguaje en todo ese proceso de apropiación de valores culturales es algo que quienes nos ocupamos de la traducción no podemos perder de vista en ningún momento y Bajtin nos lo hace ver con extraordinaria claridad.

La formulación que da Bajtin a esa creación de espacios nacionales vinculada al contacto entre las lenguas nos hace ver la centralidad de la traducción en un proceso que podemos llamar de intensa interacción cultural. Proceso que adquiere especial relevancia histórica en ese paso de la Edad Media al Renacimiento. Época única en la historia de las literaturas y de las lenguas europeas, afirma Bajtin, «pues marca el final de la dualidad de las lenguas y el advenimiento del *«relevo lingüístico»,* de un modo que en épocas posteriores no volvió a ser posible:

> Una orientación mutua, una interacción, una iluminación recíproca de las lenguas tenía lugar en aquel entonces. Las lenguas se observaban en forma directa e intensa: cada una se reconocía a sí misma, así como sus posibilidades y sus límites, *a la luz de la otra.* Esta *delimitación de las lenguas* se dejaba sentir con relación a cada cosa, cada noción, cada punto de vista. Pues es cierto que *dos lenguas son dos concepciones del mundo* (Bajtin 1965 en 1989:421; énfasis del autor).

¿No es esa mirada mutua que Lutero transforma en desconfianza muy calculada lo que su empresa traductora revela con asombrosa fuerza? Si el latín representaba lo que Bajtin llama la «cultura oficial», las lenguas vernáculas absorben para sí toda la

energía vital y renovadora. La lengua popular, al englobar todas las esferas de la ideología y suplantar al latín en esos campos, ponía en movimiento los puntos de vista nuevos y las nuevas apreciaciones. Era la lengua de la vida, del trabajo cotidiano, la lengua de los géneros «inferiores» *(fabliaux,* farsas, pregones, etc.), en definitiva la lengua de la plaza pública a donde acude Lutero para recoger su «esencia vital» e inyectarla en la petrificación del texto sagrado, representante de esa cultura oficial que había que «reformar».

El empeño de los que deseaban mantener la pureza de la lengua clásica era incompatible con el impulso de la vida cotidiana del que había de surgir la cultura en su versión moderna y contemporánea. Esa idea lleva a Bajtin a señalar la ambivalencia que subyace al Renacimiento: «su otra cara es la *muerte.* El renacimiento del latín de Cicerón transformó el latín en *lengua muerta».* Los tiempos modernos, llevados por el flujo de sus novedades, se evadieron del yugo del latín de Cicerón, oponiéndose a él:

> El latín de Cicerón vino a iluminar el verdadero carácter del latín medieval, su verdadero rostro, que los hombres veían prácticamente por vez primera: hasta entonces habían poseído su lengua (latín medieval), sin poder observar su rostro deforme y limitado [...]
> El nuevo mundo y las nuevas fuerzas sociales que lo representaban, se expresaban de manera más adecuada a través de las lenguas nacionales populares. Por esta razón, el proceso de orientación mutua del latín medieval y del latín clásico se efectúa a la luz de la lengua nacional popular. Las tres lenguas producen una interacción y una interdemarcación en un proceso único e indisoluble (1989:422-23).

Pero la complejidad del proceso no acaba ahí: la interacción de que nos habla Bajtin se efectúa también en el territorio interior de las lenguas populares nacionales. En Alemania, como hemos visto, el impulso definitivo hacia la creación de una *lingua franca*

nacional, de un alemán común, lo ejerce el acto traductor de Lutero al abordar el texto de los textos, la Biblia. Acto que conlleva algo central para ese desarrollo nacional que está forjándose: la iluminación recíproca de los dialectos dentro de los límites de la lengua nacional agudiza y concentra la sensación de *espacio histórico*, intensificando y dando un sentido al sentimiento de la originalidad local, regional y provincial.

Pero, además, la naciente lengua nacional, al convertirse en la lengua de las ideas y de la literatura, estaba llamada –fatalmente, advierte Bajtin– a entrar en contacto con otras lenguas nacionales que habían realizado este proceso y conquistado antes el mundo de las nuevas cosas y nociones. Sucede así con el francés enfrentado a un italiano más precoz en su maduración (Bajtin 1989:426). En Inglaterra la proliferación de traducciones se lleva a cabo, después de Tyndale, bajo el signo de la diversidad y la variedad interpretativas, citándose una y otra vez como autoridad en ese criterio, la defensa que hiciera San Agustín de la diversidad para la traducción bíblica (Ross Amos 1973:50).

El desarrollo de lo propio en el espejo de lo ajeno: Bajtin y la traducción como liberación

Es evidente el protagonismo que adquiere la traducción en ese movimiento de conquista de sí misma por parte de una cultura. Bajtin, al dejar sentado el hecho, hace hincapié en la intersección misma, es decir, en ese espacio fronterizo en que se mueve el traductor: «Vemos, pues, *en qué compleja intersección de fronteras de las lenguas, los dialectos, «patois» y jergas se fue formando la conciencia literaria y lingüística de la época*» (*ibíd*.; énfasis del autor). Esta conciencia se sitúa ahora no en el sistema esquematizado de su lengua única e incontestable, sino en el punto de intersección de numerosas lenguas, en el punto preciso de su orientación recíproca y de su lucha intensiva.

Condición de la modernidad, ese desarrollo de lo propio en el espejo de lo ajeno es lo que otorga a la traducción un papel central en las construcciones culturales. El hecho cobra especial fuerza si tenemos en cuenta la visión bajtiniana de esa reciprocidad asimétrica que alimenta lo cultural y lo lingüístico:

> Las lenguas son concepciones del mundo no abstractas, sino concretas, sociales, atravesadas por el sistema de las valoraciones, inseparables de la práctica corriente y de la lucha de clases. Por ello, *cada objeto, cada noción, cada punto de vista, cada apreciación y cada entonación, se encuentran en el punto de intersección de las fronteras de las lenguas y las concepciones del mundo,* se hallan implicados en una lucha ideológica encarnizada. En estas condiciones excepcionales, cualquier *dogmatismo lingüístico y verbal,* cualquier *ingenuidad verbal,* resultan de todo punto imposibles (426-27; énfasis del autor).

Observamos que en ese escenario en que la traducción se despliega lo que cuenta para ese traductor que mira desde la frontera es la vida en sus formaciones simbólicas, donde no puede dejar de lado que éstas surgen de la lucha por el signo, de un deseo de apropiación que no puede dejar de tener en cuenta al otro, al otro en tanto factor de pugna y a la vez de búsqueda de lo que es común, comúnmente transmisible. En tan delicada operación no cabe, como dice el teórico ruso, la ingenuidad ni el dogmatismo. Por mucha serenidad que transmita un texto, siempre hay detrás una pugna que el traductor no puede por menos de reconocer y manejar con habilidad. La pluriactividad de las lenguas, la facultad de observar desde fuera, es decir, con los ojos en las otras lenguas, son para Bajtin, factor de liberación de la conciencia con relación a la lengua:

> Ésta se convierte en algo extremadamente plástico, incluso en su estructura formal y gramatical. En el plano artístico e ideológi-

> co, lo que importa es, ante todo, *la excepcional libertad de las imágenes y de sus asociaciones, con relación a todas las reglas verbales y a toda la jerarquía lingüística en vigencia* [...] No podemos situarnos fuera de nuestro idioma sino allí donde se opera una *alternancia* histórica importante de las *lenguas,* cuando éstas empiezan a medirse a sí mismas y al mundo, cuando en su interior empiezan a hacerse sentir vivamente *los límites de los tiempos, de las culturas y de los grupos sociales* (427; énfasis del autor).

Es la interacción cultural la que permite superar los dogmatismos arraigados profundamente en el pensamiento. La confrontación de culturas hace brotar sentimientos contradictorios: defensa y enriquecimiento de lo propio y, a la vez, entendimiento de lo ajeno. Al fin y al cabo es esa lucha interior la que plasman los grandes teóricos de la época a que se refiere Bajtin. Tanto Estienne Dolet en *La Manière de bien traduire d'une langue en aultre* (1540), como Joaquim du Bellay, en su *Défense et Illustration de la langue française* (1549), están tratando de dar empuje a la lengua francesa en competencia aún con el arte ciceroniano de la oratoria. En ese contexto han de entenderse sus preceptivas sobre el arte de la traducción. Se trataría, nos dice du Bellay, de reemprender esa tarea que ya hicieron los romanos. Tarea de imitación, de absorción del otro para apropiarse de sus virtudes.

> Imitando a los mejores autores griegos, transformándose en ellos, devorándolos y, después de haberlos digerido bien, convirtiéndolos en sangre y alimentos; imitando cada uno según su naturaleza y el argumento que quería elegir, al mejor autor, del que observaban diligentemente sus más raras y exquisitas virtudes, y a éstas, como injertos, del modo que antes he dicho, entroncaban y aplicaban en su lengua. Haciendo eso, digo, los romanos han construido esos hermosos escritos que alabamos y admiramos en tan gran manera que ora igualamos a algunos con aquellos, ora los preferimos a los griegos (en López García 1996:76).

La modernidad se forja, pues, en la interacción constante y esta dialéctica depende en buena medida de las actitudes de los propios traductores, que serían, en ese sentido, los verdaderos artífices de las nuevas identidades culturales si admitimos que es en los textos –textos culturales– donde se plasman las formaciones discursivas que las sustentan (ver para Inglaterra T. R. Steiner 1975). Pero abordemos el caso español de Alfonso de Madrigal con que iniciamos este excurso histórico. Importante precursor castellano de la teoría de la traducción, las reflexiones de *el Tostado* pueden orientarnos en nuestras preocupaciones actuales: ¿qué saberes atañen al traductor?

«El linage del saber» o lo que implica traducir al otro

El Tostado no es un traductor laxo, sino altamente crítico con otras traducciones al castellano del latín. Su perspicacia no es nada superflua incluso para la sociedad contemporánea y sus nociones simplificadas de lo que es traducir. Sostiene Alfonso de Madrigal que la causa de tantas malas traducciones está en ese supuesto tan común de que basta con conocer bien dos lenguas para poder emprender una traducción. El no reconocimiento de que es también necesario dominar «el asunto», el material en cuestión, de que es imprescindible, como él dice, dominar «el linage del saber», sólo puede dar lugar a la infamia en traducción. Así, pretender traducir a Aristóteles sin dominar los modos de pensar del filósofo griego es condenarse de antemano al fracaso: «e esta es la razón por que muchas translaciones fechas de latín en vulgar castellano valen poco» (*ibíd.*).

Como vemos, las cosas no han cambiado demasiado desde tiempos tan remotos. Claro que no podemos abarcar un saber enciclopédico y acumulativo sobre cuantos discursos circulan hoy por el mundo. En cambio, sí debemos pensar en los modos de facilitar una tarea que es imposible delimitar. Aquí he de invocar de nue-

vo el nombre del padre de la traducción, sus desvíos y excursos más allá de las fronteras del texto sagrado que traducía. San Jerónimo nos enseña a no ser «literalistas» en más de un sentido. De un lado defiende un procedimiento traductor consistente en *sensum exprimere de sensu,* frente al literal *pro verbo verbum,* y de otro, su ejemplo nos enseña que para traducir un determinado texto es esencial leer otros textos, abarcar otros espacios significantes.

Creo que en ese rodeo estaría el secreto de una labor traductora más lograda, rodeo por esos ámbitos del saber que algo tienen que decir sobre la relación del ser parlante con el lenguaje, con la cultura en tanto espacio que ordena los valores y con los discursos entendidos como ese semblante en que la verdad se encubre –o se revela. Pero no es necesario invocar ideales abstractos, basta con pensar en los rasgos que caracterizan el bien-decir de un traductor y, sobre todo, pensar en la incidencia de la traducción en todos los ámbitos de la vida de hoy. Claro que en el pasado la traducción estaba no menos presente en todos los discursos. Nos lo recuerda con indignación en 1798 el gramático José de Vargas Ponce al decir en su *Declamación contra los abusos introducidos en el castellano,* lo triste que resulta verse condenado a leer malas traducciones:

> Traducida se aprende la Política, traducida la Filosofía, Las Antigüedades, las Artes, la Moral, y para colmo de oprobio y de sonrojo una traducción es por lo común el libro que se pone á los adolescentes en las manos para que estudien la Historia de España (en Santoyo 1987:135).

En efecto, todo es traducción y no hemos de escandalizarnos tanto por el hecho en sí. Es cierto que lo que perturba a Vargas Ponce es la *mala traducción* y es en ese terreno del descuido y la tergiversación, de la torpe manipulación, donde nuestras defensas se han desvanecido hasta dejarnos inermes en el siglo XX, y mucho más en el XXI donde la traducción se regirá por los criterios

de anonimato que Internet nos impone. Nadie será responsable de lo que se dice; mucho menos de cómo se dice. Esa pulverización del Otro que supone la *web* puede dar lugar a dos posiciones y reacciones distintas ante el problema de la traducción: o nos dejamos arrastrar por la corriente de un decirlo todo sin un sujeto que responda por lo que se dice, o nos proponemos fomentar una responsabilidad ética que interrogue a todo discurso por su origen y filiación ¿Quién habla ahí? ¿Quién está tras cada decir? ¿De quién es la palabra? ¿Qué *autoridad* tiene? Como siempre en traducción, se trata de elegir, elegir entre traductores que sepan lo que dicen y los que dicen sin saber demasiado de qué se trata, sin saber a *qué* responden.

Y es ahí donde una orientación técnica difiere sustancialmente de una orientación que no renuncie al factor creativo, artístico, es decir, cultural. La no exclusión de éste implica, ante todo, reconocer la presencia de un sujeto de la enunciación que está fuera de sus enunciados y puede –por eso mismo– responder de ellos. La cuestión, evidentemente, no se reduce al espacio de la traducción, sino que abarca el saber y sus modos. Digámoslo en otros términos. En un mundo en que la ciencia ha usurpado su lugar al sujeto y al deseo, no podemos delegar en esa ciencia la representación de un sujeto ético capaz de traducir discursos desde el reconocimiento de las posiciones subjetivas que ese discurso representa.

El sujeto ante las paradojas del lenguaje: hacia una traducción ética

Saber lo que se dice, para el traductor, como para cualquier otro sujeto, supone saberse ante todo «sujeto *hablante*». Parecería obvio que lo somos si ese reconocimiento no implicara muchos otros. Reconocer, por ejemplo, que no hemos sabido dar a nuestra condición de parlantes todo su peso. Los discursos vigentes en

la cultura de hoy pueden, en ese sentido, reducirse a uno que domina por completo a todos los demás. Lacan nos habla del «discurso de la ciencia» como esa modalidad del saber que otorga una centralidad al conocimiento, a la razón, y excluye el cuerpo, la pulsión como ámbito que también posee un «saber» nada secundario para el sujeto, para sus modos de lectura y de construcción del sentido.

Si algún discurso escapa a la rigidez racionalizadora y a la fragmentación en que la ciencia ampara la provisionalidad de sus conquistas sobre lo real, ése es el discurso literario, el del arte, en general, donde todo el saber mítico en que el sujeto humano sustenta su existencia, no queda excluido, ni reprimido. El miedo –la existencia– tiene un lugar en esos discursos; permite al sujeto contemplar su límite, su cuerpo, su exterioridad y su muerte. Y ése es también un saber de que el traductor ha de hacerse cargo pues representa y da sentido al que Lacan denomina «discurso común», ese universo simbólico e imaginario que sustenta todo lo que en el discurso es *convención,* lo aceptado por una comunidad como «realidad», si definimos esa realidad como la construcción –ficticia y siempre paradójica, dialógica– en que se apoya el orden simbólico que configura una cultura.

Decíamos antes que la traducción opera con «lo dicho por una comunidad cultural determinada», con su particular forma de decir, su particular modo, nos dice Lacan, de producir equívocos. Hablamos de *lalengua,* hábitat primero del traductor, su principal recurso en el manejo del tesoro de los significantes. Pues bien, ese espacio de lo dicho es precisamente el «discurso común» y en un ámbito más abstracto, el «discurso universal», puente que facilita ese traslado de lo dicho en una comunidad a lo todavía no configurado en otra. ¿Cómo no esperar del traductor un dominio de esos espacios de lo dicho si su tarea mediadora consiste justamente en hacer decible en su cultura lo hasta entonces no formulado? De esto se percató sagazmente Ortega. Lo paradójico del lenguaje reside en ese *particularismo* de la cultura, en su *diferencia* respecto a

las demás, diferencia quizá menos reductible de lo que el idealismo integrador de Ortega –y del Goethe que cita– permite esperar:

> No se entiende en su raíz la estupenda realidad que es el lenguaje si no se empieza por advertir que el habla se compone sobre todo de silencios. Un ser que no fuera capaz de renunciar a decir muchas cosas sería incapaz de hablar. Y cada lengua es una ecuación diferente entre manifestaciones y silencios. Cada pueblo calla unas cosas *para* poder decir otras. Porque *todo* sería indecible. De aquí la enorme dificultad de la traducción: en ella se trata de decir en un idioma precisamente lo que este idioma tiende a silenciar. Pero a la vez se entrevé lo que traducir puede tener de magnífica empresa: la revelación de los secretos mutuos que pueblos y épocas se guardan recíprocamente y tanto contribuyen a su dispersión y hostilidad; en suma, una audaz integración de la Humanidad. Porque como Goethe decía: «Sólo entre todos los hombres es vivido por completo lo humano» (1937 en 1980:122).

Frente a ese idealismo orteguiano, propongo la visión más penetrante de las paradojas del lenguaje, que son las paradojas de lo humano, que nos ha legado el pensamiento lacaniano. Se trata, pues, de reconocer, con Lacan, que lo que domina en el humano es el sujeto que habla sobre el sujeto que comprende. El hecho, obviado por el discurso de la ciencia, pero perceptible en el discurso literario, nos obliga a contemplar los efectos poderosos de la irrupción del cuerpo como signo en el campo del saber, irrupción de esa división del sujeto, que como Lacan demuestra magistralmente, no es sino el efecto del lenguaje sobre el ser hablante, efecto de la separación que el lenguaje instaura entre el ser hablante y el mundo exterior.

Fuente de todo su dolor, de la angustia de una *falta en ser* que el lenguaje pone en evidencia en el proceso mismo de enmascarar la radical separación, la soledad que es ya anuncio de su ser para

la muerte. Y es que, la teoría lacaniana del lenguaje nos obliga a entender que en esa conjunción significante que funda el orden imaginario en oposición al orden simbólico –haciendo posible el deseo– se juega el destino humano.[5] El tema es central para la elaboración de un discurso ético sobre la traducción, pues en esa misma intersección se hace posible el sentido que podamos otorgar a ese arte del bien-decir que es la tarea verdadera del traductor.

Hablar de ética en ese ámbito nada tiene que ver con unos principios deontológicos determinados, ni con unos principios técnicos, ni metodológicos que puedan resumirse en un tratado de traducción capaz de formular y determinar dónde se halla el bien del traductor. Si ética viene de *ethos,* cuya significación originaria es «el lugar donde se vive», el hábitat (de ahí las habitudes o costumbres, en que derivó el término), lo que importa destacar para nosotros son esos hábitos del traductor que guardan, y eso es lo importante, relación con sus usos discursivos. Hábitos no relativos a principios universales, formulables en un decálogo de costumbres. Se trata de algo bastante más íntimo, más subjetivo, pues está ligado a su deseo.

Partimos, pues, de un reconocimiento muy alejado de esa ética tradicional del bien universal cognoscible. Al poner en relación el acto y el deseo, como proponemos, estamos señalando en otra dirección, estamos diciendo que el bien del sujeto *no* es un saber dado. Es, más bien, un no-saber que hemos de incorporar, y hacerlo supone no excluir de nuestros planteamientos al incons-

---

[5] En *La huelga de la cultura: cuatro ensayos sobre ética y literatura* (1998) he tratado de ahondar en el lugar del ser parlante en ese universo de discursos dominados por la ciencia. Alienación del sujeto que resulta de esa relación con el lenguaje que la ciencia enmascara. Buscar un vínculo más ponderado entre la ciencia, el saber y la verdad conduce, como en traducción, a un territorio de fronteras. En esos resquicios surgen fantasmas y monstruos que nos recuerdan –la literatura se encarga de ello– que la «realidad» que habitamos se sostiene en esa ficción que es también el discurso de la ciencia, se sostiene ahí para no confrontar otras paradojas.

ciente freudiano, de cuyo estatuto ético es necesario dar cuenta en la dimensión en que se hace presente, la del discurso. Ética, pues, del acto que sólo puede juzgarse en el marco del discurso en que el acto mismo se inserta. Detectar la ética que rige cada discurso sería, entonces, una de las tareas centrales de todo traductor; el elemento que daría pleno sentido a su acto de traslación.

Quizá el camino recorrido nos permita ya afirmar que no podemos concebir el saber del traductor como algo ajeno al encuentro del sujeto humano con su destino, ajeno, por tanto, a su propia experiencia subjetiva, a su propio saber de sí y de su existencia. Es ése, desde luego, el rodeo que proponemos como eje en el que sustentar la formacion, la *Bildung* de un traductor. No importa qué textos vaya a traducir en el desarrollo de su vida profesional. Importa, eso sí, que sepa por qué elige lo que elige. Importa que sepa que esos *significantes amo* que orientan su hacer y su decir son los amos por él elegidos según valores que él mismo ha establecido, más allá del mandato del otro, su semejante, o de lo que el Otro simbólico, ese tercero presente siempre en todo intercambio, en todo acto verbal, como garante del sentido, le señala como deseable.

Iremos poco a poco perfilando la nada gratuita diferenciación entre el «otro» imaginario, el semejante con el que establecemos una relación de espejo y de mímesis, y el «Otro simbólico», ese Otro del discurso en que se asienta toda significación. Somos conscientes de que en los discursos teóricos de hoy prolifera por doquier ese Otro (con mayúscula) de cuya filiación epistemológica nada se dice. Su presencia deshistorizada se muestra entonces como un puro ejercicio mimético que busca adornarse de apariencia innovadora, que quiere mostrarse *à la page.* Y, sin embargo, es importante distinguir ese uso estereotipado del concepto, habitualmente entendido como el semejante, el imaginario en planteamientos epistemológicos que no llevan a cabo la diferenciación de los tres registros u órdenes en que, para Lacan, se desarrolla el mundo del sujeto. En esos casos la noción de Otro que empieza a ponerse de moda en el discurso sobre la traduccción,

remite únicamente al otro de la sociología tradicional, un otro histórico, colectivo, carente del peso simbólico que Lacan le asigna. Pero, dejémoslo aquí de momento, para perseguir nuestra idea de una sensibilidad traductora que otorgue el espacio necesario al desarrollo del sujeto en tanto ser de palabra, en tanto conocedor del orden simbólico que le rodea y en el que está capturado a través de sus relaciones de intersubjetividad.

Los textos que lea, la historia que conozca, la visión que tenga de lo que es una cultura –una frente a otra– serán determinantes de lo que pueda llegar a ser su personal devenir en un universo de discursos en el que es esencial saber distinguir unos de otros en términos de su intención –¿de dominio, quizás?–, de su actitud frente al otro, o de lo que es más esencial: en términos de su relación con la verdad. Desarrollar el oído para escuchar al otro es parte de ese conjunto de habilidades que necesita el traductor, pero no sólo el traductor. También otros profesionales, en un mundo hipercomunicado donde la proliferación informativa implica una permanente mediación del inglés, la *lingua franca* que, desde su hegemonía, ejerce de avanzadilla en todo intercambio. Pensemos por un momento en el periodista, inmerso buena parte del tiempo, en discursos que proceden de otras culturas. En ellas se pierde muy a menudo; y se pierde precisamente porque no se sabe traductor, porque carece de la menor conciencia de que todo manipulador de discursos –¿qué actividad humana no lo es?– está ejerciendo a la vez de traductor, aun dentro de su propia cultura.

Veamos a este respecto un ejemplo que es muestra palpable de la urgente necesidad de una mayor conciencia traductora en los que trabajan hoy con la cultura. Abrir a diario el periódico nos muestra ese imperdonable olvido, esa omisión de la que nuestros usos discursivos son cómplices en su inconsciente simulación de que el lenguaje es transparente, de que en la comunicación no hay interferencias ni malentendidos.

La intraducibilidad del nombre propio o cómo entrar en la otra cultura

Cuando en octubre de 1992 se otorgó a Derek Walcott el premio Nobel de Literatura, una entrevista de *El País* llamaba la atención sobre lo maravilloso que resultaba escuchar al autor premiado definirse como originario de «las Indias Occidentales». Espero, aunque tengo dudas sobre ello, que más de un lector familiarizado con la lengua inglesa comprenderá en seguida que en la «maravilla» apreciada por la entrevistadora mediaba una cierta desorientación en cuanto a los usos establecidos en la cultura anglosajona y una no menor confusión en cuanto al toponímico más corriente en nuestra lengua para denominar las islas del Caribe de las que Walcott es originario. En el ámbito anglosajón las Antillas son universalmente conocidas como «the West Indies».

Nacido en St. Lucia, diminuta isla de las Antillas Menores de dominación británica, Walcott no estaba recurriendo a un romántico hipérbaton histórico que transportase a su ingenua interlocutora a los tiempos de Colón. Se limitaba a designar *convencionalmente* su tierra de origen. Desde luego, algo tiene de maravilloso el nombre que la tradición *hispánica* ha dado a ese archipiélago, pues procede de la palabra *Antilia,* isla fantástica mencionada ya por Aristóteles; pero desgraciadamente nada de eso maravillaba a la desorientada entrevistadora, sin duda, desconocedora de la lengua inglesa, y, nada consciente de su propia función traductora, y, aun así, encargada por un periódico de calidad de la tarea de «comunicarse» con el nuevo premio Nobel.

El «*lapsus*» interpretativo nos llama la atención por su frecuencia. Nada más habitual en la prensa nacional que esos errores de nominación que delatan, no ya nuestro alejamiento de otras culturas, sino el desconocimiento de los resortes expresivos de la propia, aun cuando designan aspectos y lugares que son parte de la herencia hispánica. Desconcierto ante ese otro babel moderno surgido del propio proceso colonizador cuyos efectos marcan con

signos de dominio nuestras actitudes hacia el otro. Reparto del poder en las Antillas que lleva a la disgregación del nombre: donde la cultura anglosajona se impone, impone también un nombre distinto a su parcela conquistada. Antillas que los sajones deciden llamar «West Indies» según un criterio que es –¡oh paradoja!– el mismo establecido, en nombre de la empresa imperial española, por el almirante Cristóbal Colón.

El error descrito es, así, un ejemplo característico del papel de la cultura en el proceso de toda traducción, de toda lectura, incluida la llevada a cabo por quienes no se saben inmersos en un proceso de traslación del sentido en el que es esencial conocer el juego diferenciador que es toda convención. Y la convención del nombre propio adquiere para la cultura un valor fundador que un traductor no puede desconocer. Después de todo, estos «designadores rígidos», como denomina Jean-François Lyotard a los nombres propios, son la puerta de entrada a una cultura: los nombres de los seres próximos, de los héroes en sentido amplio, de los lugares, las fechas, no se aprenden solos, sino localizados en pequeñas historias (1994:42). De ahí su carácter problemático para un traductor mal informado. Siendo esos «designadores rígidos» nombres que permanecen fuera del proceso significante en la medida en que no pueden ser cargados de significaciones distintas, susceptibles de discusión, apuntan muy clara y directamente al factor cultural que ocupa al traductor en esa mediación que no es únicamente transferencia lingüística.

Es evidente que al nombre se le pueden asignar enunciados de régimen totalmente heterogéneo (descriptivos, interrogativos, valorativos, ostensivos, prescriptivos, etc) o incluirlos en los géneros discursivos más diversos (persuasivos, apelativos, trágicos, cómicos), pues se aprenden siempre localizados en un discurso, en una «pequeña historia», como dice Lyotard. Y es el relato el que los ordena en una serie de acontecimientos que designan nombres *propios* de la cultura. Momento de apropiación en que un nombre que es común es objeto de una singularización apropiadora. Al

colocar los nombres en las historias, la narración protege a los designadores rígidos de la identidad común contra los acontecimientos del «ahora» y contra el peligro de su encadenamiento. Ser nombrado, es ser narrado, en al menos dos aspectos que el teórico francés describe así:

> Cada relato, aunque sea en apariencia anecdótico, reactualiza unos nombres y unas relaciones nominales. Al repetirlo la comunidad se asegura la permanencia y la legitimidad de su mundo de nombres a través de la recurrencia de ese mundo en sus historias. Y, por otra parte, ciertos relatos narran explícitamente historias de nominación (1994:43).

La importancia del nombre propio está, pues, vinculada al mito de origen en que cada cultura forja sus identidades, pero además, es el designador, para el sujeto individual, de su propio linaje, centro de anclaje esencial a su subjetividad, núcleo simbólico de su legitimidad, es decir, de su «autoridad». Lacan nos recuerda, en ese mismo sentido, que captamos la función del nombre para el sujeto cuando percibimos por qué nos molesta tanto cuando es alterado. En su *Seminario 12,* titulado *Problèmes cruciaux pour la psichanalyse,* señala que el trazo distintivo del nombre propio radica en su condición de *irremplazable* (clase del 6/1/65; inédita). Ningún término discursivo puede ocupar su lugar. Pero sobre todo resalta un punto crucial. Su intraducibilidad: «Yo me llamo Lacan en todas las lenguas», insiste en su trabajo sobre *La identificación*. Cuando se intenta su traducción es porque alguien quiere vituperar, a sabiendas o no, a la persona nombrada (clase del 10/1/62; inédita). De ahí que su manejo por parte del traductor constituya un problema siempre delicado y, sobre todo, un índice expresivo de la relación que mantiene el traductor con la cultura propia tanto como con la ajena.

A lo largo de la historia de la traducción han cambiado de manera significativa los modos de abordar el nombre. Si en épocas

pasadas la tendencia era a naturalizar al máximo el nombre extranjero para aproximarlo a la cultura propia, hoy en día se evita borrar tan desconsideradamente la huella de lo que es propio del otro en la traducción. Hasta el siglo XIX, y quizá también en el XX, podían encontrarse traducciones de *Guillermo Shakespeare, Ernesto Renán, Anatolio France,* que bien pudo ser *Anatolio Francia;* a lo largo de la segunda mitad de este siglo, sin embargo, fue generalizándose el criterio de respeto al nombre en su forma original:

> Ya pasaron los tiempos en los que la fuerza de atracción lingüística y hasta la relativa incomunicación de las culturas consentían a Quevedo hablar de *Miguel de Montaña,* a Gracián decirle a John Barclay *el Barclayo* o permitían llamarle al Louvre *la Lobera.* Y acaso esta gambeta se perpetuaba todavía como herencia de los siglos en que el común denominador del latín la había facilitado: así fue como Vincent de Beauvais se llamó *Vicente Belovalense* («De la traducción», Alfonso Reyes en López García 1996:448).

Aún así hay a quien se le ocurrió traducir el título de un concierto de Mozart dedicado a una persona llamada *Jeunehomme,* como *El doncel.* La novelística es especialmente rica en ejemplos de esa evolución del criterio traductor. Me limitaré, muy someramente, a señalar como ejemplo particularmente llamativo el de las traducciones de *Wuthering Heights* de Emily Brontë al castellano, que hasta muy recientemente convertían a Catherine Earnshaw en Catalina, a Edgar Linton en Edgardo, dejando aparte al siempre solitario Heathcliff, que confirmaba, así, su carencia trágica de un linaje capaz de sustentar su ser.

Esos cambios de criterio son los que obligan a volver a traducir los textos maestros de una cultura. Cuando un criterio traductor es percibido como *inaceptable* (en el sentido que da G. Toury al término), se hace necesaria una nueva traducción, independientemente de sus errores. Éstos, cuando son flagrantes, son objeto de crítica por parte del lector perspicaz y del crítico atento a las diso-

nancias en el uso anómalo del idioma. Tal sensibilidad auditiva es un arma imprescindible en este babel de tergiversaciones que nos rodea. Como mínimo es imprescindible para el aprendiz de traductor que ha de captar en sus inexactitudes –y en las ajenas– el modo de adquirir una mayor precisión.

La Bildung del traductor: «the dance of the intellect among words»

Educar el oído es, sin duda, una de las primeras tareas del traductor, que a menudo observará con desmayo que el conocimiento de la norma lingüística de ningún modo garantiza una traducción limpia de contaminaciones morfológicas, sintácticas o léxicas, limpia de absurdos lógicos o de flagrantes vacíos de conocimiento. ¿Cómo hacer surgir esa sensibilidad traductora que requiere –aun en textos relativamente simples– el manejo de un haz de asociaciones a diversos niveles lingüísticos y extralingüísticos? Esa especial sensibilización requiere abarcar y contemplar dimensiones del discurso que van mucho más allá de sus estructuras formales. Se impone, una vez más, un rodeo teórico en el que nos acompaña en esta ocasión la figura controvertida y legendaria de Ezra Pound, defensor de una «traducción interpretativa» que merece nuestra atención.

La visión del lenguaje como «energía» que nos ofrece Ezra Pound contiene interesantes orientaciones. Para el autor de *The Cantos* «language is charged or energized» en tres dimensiones distintas. En su particular terminología helenizante Pound nos habla de *melopoeia,* la propiedad o valor musical de una lengua; de *phanopoeia,* o su propiedad visual y de *logopoeia,* propiedad más compleja por cuanto incluye no sólo el significado en sí *–direct meaning–* sino además el juego significante de una palabra en relación al contexto en el que aparece. De la *logopoeia* nos dice el poeta norteamericano:

> *LOGOPOEIA:* «the dance of the intellect among words», that is to say, it employs words not only for their direct meaning, but it takes count in a special way of habits of usage, of the context we expect to find with the word, its usual concomitants, of its known acceptances, and of ironical play. It holds the aesthetic content which is peculiarly the domain of verbal manifestation, and cannot possibly be contained in plastic or in music. It is the latest come, and perhaps most tricky and undependable mode (1937:170).

Esas resonancias que adquiere la palabra por efecto de las asociaciones intertextuales que suscita en el oyente o lector en relación o todo un paradigma de sentidos posibles, normativos o no, ofrece especial resistencia para la traducción y da lugar a todas esas disonancias y desajustes que hieren la sensibilidad de un lector entrenado en los problemas traductores, pero dejan indiferente al lector u oyente no educado en la escucha de *la diferencia.* Si para Pound la *melopoeia* es difícil de traducir – «except half a line at a time»– y la *phanopoeia* es traducible –«almost, or wholly intact»– no ocurre lo mismo con la *logopoeia:*

> *Logopoeia* does not translate; though the attitude of mind it expresses may pass through a paraphrase. Or one might say, you can not translate it «locally», but having determined the original author's state of mind, you may or may not be able to find a derivative or equivalent (1937:170-71).

Es ese esfuerzo de la intuición, que intenta captar al máximo la situación enunciativa el que puede permitir conservar en una traducción la energía, la fuerza de la enunciación original. Pero Pound no está hablando de intuición sin más. Su esfuerzo de teorización de un problema difícilmente objetivable como es el de las resonancias y poderes de evocación del discurso le lleva a construir esa intuición en términos de una búsqueda bien fundada del

sentido, búsqueda que permita determinar la lógica implícita en unas categorías del pensamiento surgido de un contexto y una época distintas al momento de la traducción. Llegar a esa lógica del sentido de un texto supone, para Pound, y así lo sostenemos nosotros, el estudio del lenguaje, de la época, de la biografía del autor, de otros textos coetáneos del mismo y de otros autores.

Sólo ese modo de profundizar en el texto puede facilitar el proceso de *penetración* – en el sentido steineriano– que nos sitúe en un estado de percepción lo más aproximado posible al del autor que traducimos. Después, es necesario volver al momento presente, al momento de la traducción y desde ahí crear nuevas relaciones capaces de revelar la lógica del otro. Ese estar a la vez dentro de la tradición y fuera de cualquier institucionalización –fijación– lógica es lo que la teoría poundiana de la traducción resalta. Adentrarse en la *logopoeia* de un texto obliga al traductor a conocer bien el entramado espacio-temporal del texto, su régimen ideológico y asociativo, el orden simbólico que el autor propone y su relación con otras representaciones similares. Se trata de analizar lo que Bajtin denomina cronotopo, término crucial para nosotros que retomaré más adelante. Pound pide, en definitiva, al traductor que se deje subyugar por el estado de ánimo, la atmósfera y los procesos lógicos que dan lugar al texto como entidad histórica y como escritura de un sujeto concreto. Hablamos de esa complicidad con el autor que consideramos necesaria en toda traducción que aspire a estar a la altura de lo que el texto propone.

Le pide también que en el momento de la reescritura sepa dejarse transportar al presente de la cultura para otorgarle a la traducción la necesaria *actualidad*. Es decir, Pound exige del traductor lo que aquí venimos defendiendo: que opere como ser vivo, como sujeto creador, es decir, como sujeto en el sentido que nosotros destacamos, sujeto del lenguaje y del inconsciente, única fuente de fidelidad a un sentido que no es algo ya dado, sino algo a construir en cada situación concreta y particular. Singularidad otra en respuesta a la singularidad del texto de partida. Si bien

Pound construye su teoría en la perspectiva de la traducción literaria, nosotros defendemos una posición traductora similar para otros textos menos exigentes en lo histórico. En todos los casos lo importante es evitar dejarse llevar –arrastrar, en realidad– por la letra del original sin hacerse cargo del valor y la particularidad de sus modos expresivos, tanto si se trata de un texto maestro de la literatura como si se trata de un guión cinematográfico, de la letra de una canción de rock, o de un informe técnico de la UNESCO.

Es evidente –los ejemplos que siguen son buena muestra de ello– que el contacto lingüístico tiene un inusitado poder de arrastre que lleva al traductor poco entrenado a producir verdaderos engendros. Quizá incluso en el muy entrenado pero poco formado en el hábito de escuchar la disonancia, es decir, poco habituado a pensar en el lenguaje –su otredad– como separado del registro en el que él ha de moverse, el de *lalengua,* esa lengua materna que le señala –desde su experiencia vivida, única referencia veraz– el modo singularísimo de decir que corresponde a cada situación discursiva en el texto que reescribe. Y ahí no es el contenido informativo el que le proporciona las claves, sino –insistimos– su propia experiencia, su saber hacer con *lalengua.*

¿Cómo si no entender que una proporción altísima del material fílmico que nos ofrece la televisión se doble sin que ninguno de los profesionales que interviene en el proceso se percate del absurdo resultante? Veamos algunos casos extraídos de nuestra realidad más inmediata. Un personaje pregunta en una película de serie norteamericana: «¿Qué edad tienes?» Su interlocutor responde: *«¿Cuál es la tuya?»,* sin percatarse de que en español ésa no es jamás la fórmula. El traductor está ahí totalmente alienado, desubicado respecto a su función de recreación de situaciones reales que sólo pueden reproducirse desde la realidad viva de *lalengua.* Lo mismo encontramos en la respuesta que da el doblaje a la invitación: «¿Quieres cenar conmigo?» que, en total incongruencia, es formulada así: *«No puedo hacerlo».*

Calcos repetidos *ad infinitum* que tergiversan hasta el ridículo la norma de uso castellana, del todo ajena al empleo del «do» auxiliar inglés, vacío semánticamente. O esa confusión constante entre «aparentemente» y «al parecer» que traduce con descuido el «apparently» inglés. O la más reciente de nuestras adquisiciones en la ya interminable lista de anglicismos que hemos unido al tesoro de la lengua como si, entre todos, estuviéramos empeñados en convertirlo no en el baúl de los recuerdos, sino en el de los olvidos: hasta los más prestigiosos editorialistas y, a coro, todos los presentadores de televisión, es decir, toda la sociedad en general, habla de las «evidencias» que confirman la culpabilidad o inocencia de una determinada acusación. En español, esa capacidad demostrativa la tienen las «pruebas»; «evidencia» es, en cambio, lo que no necesita ser probado, por ser en sí mismo prueba suficiente. Y, sin embargo, leemos todos los días, que tras muchas averiguaciones la policía o los jueces aportan «evidencias», donde lo único evidente es el escaso sentido de *lalengua* que acompaña a nuestros «comunicadores» que por no saberse «traductores» ejercen de ineptos «traducidores».

Los ejemplos serían tan interminables como infinitos son en los medios de comunicación los que Vázquez Ayora (1977) denomina «anglicismos de frecuencia». Lo terrible es comprobar que el catálogo de errores que contravienen las más elementales expectativas de *lalengua* –lo que denominan los gramáticos «normas de uso del castellano» (ver García Yebra 1984)– no llaman la atención a casi nadie. Y el problema no es que el traductor no conozca la norma. Sin duda la conoce, aunque la desorientación que le produce la otra fórmula, la que rige en *lalengua* del texto original, puede con él, como puede con el oyente acostumbrado a una escucha pasiva, irreflexiva.

Parece claro que si algo ha de distinguir a un traductor ético de un traductor mecánico, ese algo es la habilidad de rescatar al texto del reducto original para reconstruir en la traslación *lalengua* propia en la que, desde ese mismo momento, se inserta el

nuevo texto. Bajtin nos ayudará en capítulos siguientes a analizar más a fondo el punto en que todas las confusiones y tergiversaciones se producen. Como casi siempre, el problema surge de una falsa simplificación, de una falta de reflexión sobre lo que es un texto. Se compone éste de enunciados, no de oraciones, y tal distinción, que incorpora necesariamente a un sujeto de la enunciación, es, como veremos, una clave esencial para el encargado de traducir esos textos a una nueva situación discursiva.

Pero, antes de adentrarnos en esos territorios textuales, quisiera ofrece al lector un dato que creo invita especialmente a una pequeña reflexión: a lo largo de años de prestar oído a todas estas calamidades he podido comprobar que su distribución no es igual en los distintos productos culturales importados para nuestros medios de comunicación. La proporción parece seguir la siguiente tendencia: a menor calidad del producto mayor densidad de tropelías traductoras. ¿Quiere esto decir que los empresarios mediáticos tienen a su vez un catálogo de competencias que sitúa en el correspondiente espacio de calidad a cada traductor? Sin duda los circuitos para las series más mediocres siguen un trayecto distinto al de los productos más cualificados. Sin embargo, creo que hay otra explicación que me gustaría ofrecer como hipótesis de trabajo, pues atañe al propio traductor más que a los circuitos comerciales y a su papel, sin duda importante, en el resultado final.

Me refiero a ese poder de arrastre del texto original. Si el carácter vulgar y rutinario de una mediocre y repetitiva serie televisiva propicia el descuido y desinterés del traductor, un texto de mayor calidad literaria y de mayor fuerza significativa es por sí mismo suficiente para inspirar una traslación más hábil y cuidadosa, como si su fuerza expresiva indujera –sedujera, en realidad– a su traductor a tener más cuidado, a poner más interés y a hacer mejor uso de su capacidad traslatoria. Creo que tal inclinación a un esfuerzo mayor para un fin mejor es explicable desde un punto de vista humano y guarda estrecha relación con el deseo del tra-

ductor, que se despierta ante una empresa valiosa y se adormece ante el peso de la vulgaridad y la rutina. Por eso la teoría de la traducción ha de abordar la cuestión del deseo; es decir, ha de incorporar el inconsciente, pues desde ese lugar del Otro puede explicarse mucho mejor el problema que es traducir.

En cambio, todo esfuerzo por tipificar errores o establecer normas está condenado al fracaso o, lo que es igual, al olvido, pues ese atinar en lo apropiado sólo depende del inconsciente del traductor. Que el sujeto está sometido al juego deseante que surge de toda relación de intersubjetividad es algo de lo que ya hemos hablado. Y ahí la capacidad del texto para mover el deseo del traductor va en función de la calidad del texto, es decir, de la presencia en él de un sujeto de la enunciación capaz de darle fuerza y viveza, la energía de la que hablaba Pound. Siempre aparece, no obstante, algún desliz; pero suele responder entonces a un «problema de traducción» y no únicamente de norma de uso. Si consideramos «problema de traducción» al que tiene su origen en la interpretación misma del texto, o en la falta de correspondencias próximas en la lengua de llegada, podemos establecer una categoría distinta de problemas, una categoría más iluminadora de lo que es el trabajo de traducir.

Veamos un caso que se sitúa a medio camino entre el no reconocimiento de la norma y la interpretación textual. Nos remite a una interesante y turbadora película del neozelandés Peter Jackson, titulada *Heavenly Creatures* (1994). Narrada a través del diario de una de las protagonistas, el film nos cuenta el asesinato de una mujer, perpetrado por dos adolescentes, una de las cuales es su propia hija. Ésta, autora al mismo tiempo del escalofriante diario que narra los hechos, escribe un deseo, un ruego en sus páginas: «protect me from all wrong». La traducción subtitulada reza así: «protégeme de *toda maldad*». Pero, ¿es ésa la protección que pide la turbada jovencita? ¿Pide ser protegida de esa «maldad» que tan ostentosamente la caracteriza? o ¿se trata más bien de solicitar en tono de plegaria, a un Otro ausente, la protección de *todo*

mal, es decir, de un mal exterior a ella, ajeno a su ser pero susceptible de su destrucción? La correspondencia, en ese último caso, es clara y el enunciado tendría que decir: «protégeme de todo mal», fórmula muy corriente en ese género discursivo tan ritualizado que es la plegaria.

Un caso muy característico de traducción acultural nos lo ofrece un clásico film dirigido en 1939 por Raoul Walsh e interpretado por James Cagney y Humphrey Bogart. Titulado *The Roaring Twenties,* ha pasado a nuestra cultura con el rudimentario título de *Los violentos años veinte,* fórmula que destroza la ambivalencia y la ironía del relato. ¿Habría que pensar en el total desconocimiento de la equivalencia de tan conocida locución por parte del traductor? Algo de eso hay. Pero no es lo peor. Al presentar José Luis Garci –director de cine y director también del programa cultural *Qué grande es el cine*– la película ante sus espectadores quiso clarificar la cuestión del título y dio como opción más exacta esta joya del literalismo: «Los rugientes años veinte». El sufrido espectador obtuvo así una más «recta» información por parte de uno de nuestros más significados directores, que sin duda fue a buscar la solución al diccionario olvidando que en el discurso las palabras raras veces evocan sólo las acepciones que el diccionario consigna.

El espectador joven se mantendría impasible ante tan sonoro efecto significante, pero el más maduro tendría ocasión de recordar sus «locos años veinte» y sospechar, al mismo tiempo, que Garci estaba confundiendo la película con el clásico de aventuras que aquí conocemos por el título *Cuando ruge la marabunta.* ¡Gajes del oficio!, piensa el espectador-traductor, que cuando contemple la película tendrá ocasión de sobresaltarse de nuevo al escuchar que un soldado que cumple el servicio militar «ha recibido *cartas del hogar» (letters from home),* absurda confusión entre el sentido literal y el figurado, entre la acepción del diccionario y el valor coloquial de tan corriente locución para los angloparlantes. La desconexión del traductor con *lalengua,* es decir, con *su* lengua, ruge de nuevo en los oídos del sufrido espectador.

Pero no se trata de denostar al traductor aislándolo como víctima, cuando la complicidad es de todos. Lo que los ejemplos aquí dados tratan de ilustrar no es tanto «la ignorancia» de los que intervienen en la traducción, sino algo mucho más hondo por cuanto responde a ese borramiento del sentido, a nuestros modos siempre incompletos de captar la palabra del otro, a nuestra imposibilidad de ponernos del todo en su lugar. Ese aspecto de barrera cegadora que tiene para el hablante el contacto entre modos diferentes de recortar y parcelar –diferenciar– la realidad es uno de los límites «reales» con que el traductor tiene que contar. Hablamos, una vez más, de lo real de *lalengua.* Es uno de los límites, de los imponderables con los que tenemos que operar.

Más que denostar las limitaciones –propias y ajenas– que al fin y al cabo vienen sólo a hacer patente la profunda inestabilidad en que se sostiene nuestra relación con el Otro del lenguaje, el traductor necesita reconocer esos límites, permanecer atento aun en los casos en que nada puede hacer por cambiar la sensibilidad social, de un lado, y los límites de toda significación, de otro. En esa perspectiva creo interesante mencionar aquí unos datos históricos que nos ofrece Walter Benjamin en un ensayo dedicado a Baudelaire y la modernidad. Nos muestran de manera fehaciente la fuerza de la convención social –de *lalengua*– en todo uso cultural:

> La división de las palabras en las que parecían idóneas para un uso elevado y las que debían ser excluídas del mismo influía en toda la producción poética, sin que su validez fuese menor en la tragedia que en la poesía lírica (1988:118).

En los primeros decenios del siglo XIX esos convencionalismos conservaban toda su fuerza y eso explica que en la representación del *Cid* de Lebrun la palabra «chambre» levantara un murmullo

de disgusto. O que la traducción que llevó a cabo Alfred de Vigny del *Otelo* hundiera el éxito de la representación a causa de la mención de la palabra «mouchoir», que rayaba en lo insoportable para el público (*ibíd*.). Si el poeta moderno que Benjamin analiza buscaba romper ese *habitus* que establecía rígidas fronteras entre el supuesto «buen gusto» y lo vulgar, tratando de crear significaciones nuevas en el efecto mismo de ruptura, la percepción lectora se revelaba contra su labor de innovación. ¿No serán estos ejemplos una muestra más de que el destino del traductor es estar siempre en difícil equilibrio entre la cultura fuente y la cultura propia en la que lleva a cabo la traducción?

Ese siervo de dos amos que, como señala Berman citando a Franz Rosenzweig (1984:15), es siempre el traductor tiene por su misma posición fronteriza dificultades a la hora de contentar a sus lectores, reacios siempre a toda innovación del criterio de uso y del hábito sociolingüístico, innovación que, en ocasiones, es inevitable introducir. Abundan en la historia ejemplos de las maledicencias contra los traductores, muy frecuentes, por ejemplo, en el siglo XVIII español, momento en que el lector se revelaba contra el afrancesamiento del español en que incurrían los traductores: «¡Traductores de libros franceses! No lo llame usted así, llámelos traducidores de su propia lengua y corruptores de la ajena», dice un personaje de José Francisco de Isla en su *Fray Gerundio de Campazas* (1768 en Santoyo 1987:107).

Similares críticas salen de la pluma de José Cadalso que en 1789 ve con muy malos ojos la esclavitud hacia el texto original, o de José de Vargas Ponce que con Juan Pablo Forner clama contra los abusos introducidos en el castellano vía el francés. Para Mariano José de Larra no puede traducir bien comedias quien no es capaz de escribirlas originales, por lo que prefiere reducir al traductor a la categoría de «truchiman» (1836 en Santoyo 1987:165).

Hoy en día, en nuestro contexto cultural, son escasas las voces que se alzan en protesta por las traducciones fallidas. Signo evidente de la progresiva e imparable pérdida de conciencia lingüís-

tica del público. Jamás hay protestas por las infames versiones castellanas de los programas televisivos; son también escasas las quejas ante doblajes impropios. Quedan, sí, algunas voces que protestan en la prensa de los anglicismos que inundan sus páginas, pero, en general, reina la resignación, o la indiferencia.

Sin embargo, los ejemplos airados de pasado y presente serían incontables y nos interesan por cuanto demuestran, no ya los problemas de un criterio traductor adecuado sólo al lector de la traducción, sino más en general, por lo que demuestran de la en sí difícil posición del traductor atrapado entre dos fidelidades no siempre susceptibles de reducirse a un abstracto deseo de satisfacer con igual acierto a las dos partes. Y es que la complejidad de factores que intervienen en ese proceso que con demasiada soltura llamamos de «comunicación» es mayor de lo que pueda pensarse. El traductor, en esa constelación, no es sino un punto apenas visible en la inercia que se resiste a toda alteración del *habitus* cultural; o digámoslo de otro modo, el traductor es ahí una presencia que delata la resistencia del sujeto a contemplar el poder del lenguaje, su fuerza de arrastre, su dominio en todos los campos de la existencia humana y, lo que es aun más irresistible, su inquietante inestabilidad significante.

Pero no hemos de quedarnos sólo en el lamento. La historia de la cultura nos ofrece, junto a las miserias de la traducción, ejemplos esplendorosos del poder de la palabra, también de la palabra traducida cuando ésta es incorporada creativamente al texto hasta llegar a constituirse en palabra artística.

La traducción como creación y la creación como traducción: Pound y la heteroglosia

Ezra Pound responde de manera ejemplar a ese traductor visible que las más modernas formulaciones de la teoría comienzan a reivindicar, con argumentos que no coinciden necesariamente con

los valores que mueven al poeta norteamericano (Robinson 1991: Venuti 1995). Lo que de él nos interesa aquí es, antes que nada, su entusiasmo por la diferencia, por el mestizaje, por el transformismo. Entusiasmo que exhiben tanto sus creaciones poéticas como sus ensayos o sus traducciones. Un mestizaje que es la muestra perfecta de la imposibilidad de trazar fronteras nítidas entre texto original y traducción. La poesía poundiana es en gran parte traducción, sus traducciones son en buena medida un acto de creación. Pero nos interesa además su vertiente crítica.

Traducir la información del texto, como traducir su valor semántico permite hacer uso de procedimientos diversos. Hay muchas maneras de trasladar esos niveles del texto, pero traducir la forma del texto, esa estructura que contiene la esencia de su valor estético requiere una atención distinta a la forma del original, un especial respeto que está en relación directa a su misma fragilidad. Cualquier descuido puede destruir su sentido, pues en el poema el *querer decir* es el *decir* mismo. Tomemos un ejemplo de Rimbaud:

> O saisons! ô châteaux!
> Quelle âme est sans défaut?

No podemos pensar en equivalencias que conviertan la pregunta del poeta en una afirmación sobre la universalidad de los defectos humanos. La interrogación poética tiene un carácter absoluto, es un modo de respuesta, no es significación móvil, es sustancia de un decir que habla de su intraducibilidad. Pero esa intraducibilidad no supone que sea imposible de traducir, supone más bien que un intento de recreación ha de traducirla también, como parte de su sentido, sentido que en poesía constituye su mismo «ser poético». La traducción poética ha de ir, entonces, en busca de un isomorfismo que preserve ese ser estético del texto. De ahí que hayamos de entender la demostración teórica de la imposibilidad de traducción de un texto poético como la afirmación de

que la traducción es un arte. En un lúcido artículo sobre la relación estrecha entre traducción y creación, el poeta Haroldo de Campos –que ha aportado no pocas innovaciones al pensamiento sobre la traducción– cita al escritor Paulo Ronai en ese sentido:

> Le but de tout art n'est-il pas quelque chose d'impossible? Le poète exprime (ou veut exprimer) l'inexprimable, le peintre reproduit ce qui ne peut se reproduire, le sculpteur fixe l'infixable. Il n'est pas surprenant, donc, que le traducteur tienne à traduir l'intraduisible (1973:74).

La traducción de textos de creación supone, siempre, una creación paralela, autónoma, aunque recíproca. Traducción de la materialidad misma del signo, de su iconicidad. Máximo representante en nuestro siglo del traductor-creador, Ezra Pound apenas separa en su escritura la traducción de la creación, ambas se entrecruzan en sus textos de manera muy significativa para resaltar y someter a crítica, variaciones y torsiones diversas el material lingüístico. Paralelamente en sus ensayos desarrolla toda una teoría de la traducción que es una ardiente reivindicación de la dimensión creadora y estética del acto traductor, de su peso a lo largo de la historia:

> Una era notable en la literatura casi siempre corre paralela con una era notable de traducciones, o sigue sus huellas [...] Los historiadores de la poesía española dieron una gran importancia a Boscán, lo que no dejó de sorprendernos, dado que los reseñadores de la lengua inglesa conceden tan poca tracendencia a sus traductores (1968:175-76).

Pound recuerda que, a pesar del permanente olvido, la literatura inglesa ha vivido de la traducción, se ha nutrido de ella; toda exuberancia nueva, todo impulso nuevo son resultado del estímulo que aportaron las traducciones, comenzando por Geoffrey

Chaucer, *el Grand Translateur*, que vertió a la lengua inglesa el *Roman de la Rose*, parafraseó a Virgilio y Ovidio y construyó sus *Canterbury Tales* a partir de antiguas historias que encontró en latín, francés o italiano. El caso de Boscán, traído a colación por Pound, no es menos notorio. En realidad, podría reescribirse toda la historia de la literatura desde el punto de vista que el poeta norteamericano nos propone. Pero ése no es ahora nuestro propósito, sino llamar la atención sobre la personalísima visión que nos aporta. Su trabajo no constituye sólo un excelente *corpus* crítico sino que, como recuerda de Campo, hay en él además una vertiente pedagógica capaz de facilitar el trabajo y abrir el camino a las nuevas generaciones poéticas y traductoras.

Por eso, no hemos querido limitar esta reflexión a esa forma de crítica defensiva tan habitual –a veces hasta necesaria– en el discurso sobre la traducción. La complejidad de esta práctica cultural merece un acercamiento constructivo y globalizador, un acercamiento que vincule más significativamente el proceder concreto del traductor al ámbito teórico. Y quizás, en ese ámbito, la tarea más urgente para el teórico de la traducción sea la búsqueda de modos –y no modelos– de encuentro con los problemas reales de la traducción. Es ahí donde la historia que tan fragmentariamente hemos entresacado, nos ofrece una muestra de las formas diversas en que esos problemas se han ido configurando en cada situación cultural concreta. Que esos problemas vienen dados por el contexto cultural mismo parece bastante evidente. De ahí que consideremos inaplazable integrar la práctica traductora en una teoría de la cultura que permita al traductor localizar el lugar de mediación que en ella ocupa.

A diferencia del enfoque histórico tradicional que sólo puede sacar a la luz los datos de un pasado ya escrito –y escrito casi exclusivamente en términos defensivos y hostiles hacia el acto desestabilizador que es la traducción–, la teoría de la cultura que proponemos constituiría una nueva topografía en la que el traductor pueda localizar su práctica mediadora en tanto elemento

imprescindible en el proceso mismo de forjar, desde su limitado espacio histórico, un orden simbólico determinado. Reconocer ese orden simbólico, reconociendo a su vez la relación que el sujeto individual mantiene con ese orden del lenguaje que funciona para él a modo de ley, puede aportar claves importantes en la determinación del lugar del sujeto-traductor en el texto concreto a interpretar y en el contexto cultural que comparte con su comunidad.

Ese cambio de signo ha de ir acompañado de otro movimiento de reflexión que otorgue mayor precisión teórica al campo en que el traductor opera, que no es otro que el campo, no ya del lenguaje, sino de la palabra, de la palabra entendida como discurso, como acto –y pacto– intersubjetivo, es decir, simbólico. Me refiero a toda una vertiente de la teoría que se ocupe, no tanto de clasificar los discursos en rígidos apartados formales o funcionales, sino de analizarlos en tanto vinculados a un saber y a un poder que los sacraliza para mejor controlarlos. Pensamos que esa doble perspectiva, unida a un saber sobre el lenguaje, puede sentar las bases para un trabajo con el sentido en que el traductor se juega todo su prestigio, o sea, su ser ético entregado al bien-decir. A un decir bien que no depende de él, sino del Otro.

¿Cómo hacer, pues, una reflexión teórica sobre la traducción sin tener en cuenta al Otro, al garante de todo sentido? En páginas siguientes trataremos de dar entidad teórica a ese Otro que no ha recibido todavía el lugar que le corresponde en la reflexión sobre el acto traductor. Pero, antes hemos de hacer un recorrido por las formas y condicionantes culturales y epistemológicos que tradicionalmente han marcado un discurso sobre la traducción en el que el otro –con minúscula– era sólo un signo marcado por la legibilidad, la misma legibilidad que se ha querido adscribir a un Lenguaje Uno, refugio confortante de toda significación, de todo uni-sentido.

DE LA TEOLOGÍA DE LA TRADUCCIÓN A LAS TEORÍAS DE LA TRADUCCIÓN: LA LENGUA PERFECTA

> La confusion des langues n'est plus une punition, le sujet accède à la jouissance par la cohabitation des langages, *qui travaillent côte à côte:* le texte de plaisir, c'est Babel heureuse.
>
> *Roland Barthes*

Como señala con acierto Jacques Derrida, la historia y la problemática de la traducción en Europa se constituyeron muy pronto sobre el suelo –en realidad sobre el cuerpo mismo o el *corpus*– de la Sagrada Escritura (1995:111). Y no sólo eso: sobre el acontecimiento mismo de la traducción bíblica se forjaron, en buena medida, las lenguas vernáculas en que se apoya la historia de las nacionalidades en nuestra modernidad. Lutero es –ya lo vimos– emblema incuestionable en ese proceso. Podría describirse desde esa serie traductora lo que ha llegado a ser en Europa la traducción, el discurso sobre la traducción y la práctica misma. Sin duda ese hilo estructural se ha visto afectado por otras mutaciones, otros acontecimientos, pero algo de esa relación esencial con la escritura sagrada, o con la escritura en tanto sagrada, ha quedado en el inconsciente traductor como su huella imborrable. Y nada hay en ello de fortuito.

Que la aportación más significativa y emblemática –también la más silenciada– al pensamiento sobre la traducción en el siglo XX sea el prefacio de *Les tableaux parisiennes* baudelerianos, donde Walter Benjamin ofrece como imagen primigenia o ideal *(Urbild)* de toda traducción la versión interlineal de los textos sagrados, ya es un índice de lo que aquí apuntamos. Indice de la relación profunda entre la operación traductora y un Lenguaje situado en un

más allá de la diferencia, en una unidad que sólo puede ser el Uno de la divinidad y el uno de la universalidad, o sea, una pura nominación, el lenguaje puro *(Reine sprache)* que Benjamin sitúa en el horizonte lejano del traductor como esa contrapartida «ideal» y necesaria al espacio próximo, inmediato en que *de facto* lleva a cabo sus representaciones traslatorias. Espacio en que reina la diferencia, la multiplicidad, la heterogeneidad que hace posible la repetición que es también recreación, reacentuación.

La deuda de Babel o la traducción como imperativo

Es ese vínculo simbólico e imaginario con el ideal de unidad y completud del lenguaje el que lleva a Derrida a hablar de una «teología de la traducción» como modo de aludir a todo el pensamiento en que los traductores han buscado pagar o ajustar esa deuda que desde Babel la humanidad contrajo con el Dios de las *Escrituras.* En la deflagración babélica se perdió la posibilidad misma de una verdad. Traducir sería desde entonces un hacer y rehacer a la inversa el camino hacia la unidad perdida, el camino hacia una verdad imposible de reencontrar:

> La «torre de Babel» no representa solamente la multiplicidad irreductible de las lenguas, muestra a todas luces un inacabamiento, la imposibilidad de completar, de totalizar, de saturar, de terminar algo que pertenecería al dominio de la edificación, de la construcción arquitectural, del sistema y de la arquitectónica. La multiplicidad de idiomas viene a limitar no sólo una traducción «verdadera», una inter-expresión transparente y adecuada, sino también un orden estructural, una coherencia del *constructum* (Derrida 1987:35).

Ese Babel que es nombre propio –y como tal intraducible– equivale, o se ha traducido por «confusión». Una especie de con-

fusión asociativa que sólo era posible en una lengua, llevó a que se creyera poder traducirlo, en esta misma lengua, por un nombre común que significaba lo que *nosotros* traducimos por confusión. Voltaire se sorprende ante el hecho y en su *Diccionario filosófico* escribe en el artículo dedicado a la voz «Babel»:

> No sé por qué se dice en el *Génesis* que Babel significa confusión: pues *Ba* significa padre en las lenguas orientales y *Bel* significa Dios; Babel significa la ciudad de Dios, la ciudad santa. Los Antiguos daban ese nombre a todas sus capitales. Pero es indiscutible que Babel quiere decir confusión, sea porque los arquitectos cayeron en un estado de confusión tras elevar su obra hasta los ochenta y un mil pies judíos, sea porque las lenguas se confundieron; y es evidente que desde entonces los alemanes no entienden a los chinos; pues está claro, según el sabio Brochart, que el chino es en su origen la misma lengua que el alto alemán (en Derrida 1987:36).

Sírvanos la ironía volteriana que Derrida redobla en su texto para situarnos en la perspectiva que nos permita explicar por qué la teoría de la traducción es también una *teología,* o digamos una *teleología,* búsqueda de un fin tanto como de un origen, búsqueda propia de esa historiografía tradicional que Derrida critica, y con él todo el pensamiento postestructuralista, al tratar de desenmascarar y modificar el esencialismo que caracteriza la tradición cultural occidental. Una de las célebres reflexiones goethianas sobre la traducción ofrece un ejemplo de esa huella de la teología presente aún en el romanticismo alemán y en sus apasionadas indicaciones sobre la traducción. En el fragmento que destacamos, Goethe, tras haber distinguido, como hace Jakobson más tarde, aunque con un sentido bien distinto, tres tipos –o, más bien, tres épocas– para la traducción, observa en *Notas para una mejor comprensión del Diván de Occidente y Oriente:*

> Pero por qué hemos llamado a la tercera época la última es lo

> que vamos a indicar en pocas palabras. Una traducción que apunta a identificarse con el original tiende a aproximarse a fin de cuentas a la versión interlineal y facilita grandemente la comprensión del original; por eso nos encontramos de algún modo involuntariamente devueltos al texto primitivo, y así se acaba finalmente el ciclo según el cual se produce la transición de lo extranjero a lo familiar, de lo conocido a lo desconocido (en Derrida 1995:112).

Como señala Derrida, el romanticismo alemán fue *a la vez* un momento de reflexión intensa, agitada, atormentada, fascinada, sobre la traducción, su posibilidad, su necesidad, su significación para la lengua y la literatura alemanas, y un momento en que un cierto pensamiento de la *Bildung* «no se separa de lo que se podría llamar justamente el imperativo de la traducción, la tarea del traductor, el deber-traducir» (113). Posición que nos interesa por cuanto conlleva una proximidad y muestra la decidida intención –que ya aparece en la semántica misma– de hacer de la traducción una *Bild, bilden, Bildung:* imagen, forma, formación, cultura. El hermoso libro de Antoine Berman *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans L'Allemagne romantique* profundiza con brillantez en esa significativa serie semántica.

Pero es Derrida el que al hablar sobre «teología de la traducción» procura añadir a la obra de Berman un *suplemento* que introduzca –o muestre– en esa familia semántica y en los textos de lo románticos, la dimensión ontoteológica que sin duda contienen. La advierte sobre todo Derrida en uno de los autores menos tratados por Berman; en Friedrich W. J. von Schelling, el menos comentado de todos en relación a la traducción. Una cita de Berman que resume la idea central de su obra sirve de punto de partida al pensador francés para su análisis:

> En efecto, el movimiento de salida y de retorno en sí del Espíritu *{es el movimiento general de la traducción},* tal como lo definen

> Schelling y Hegel, pero igualmente F. Schlegel, [...] es también la reformulación especulativa de la ley de la *Bildung* clásica: lo propio no accede a sí mismo sino por la *experiencia,* es decir, la prueba de lo extranjero (Berman 1984:258-59, citado en Derrida 1995:113).

No vamos a perseguir aquí los apasionantes derroteros por los que Derrida vincula una ontoteología de la traducción, es decir, esa *«ley de la* Bildung *clásica»* que domina el pensamiento de la traducción de Goethe a Hegel pasando por Schelling (con su pretensión de fundar la traducción poética) a una profunda crítica –llevada a cabo por el propio Schelling– de la proposición de una filosofía de la universidad tal como Kant la plantea en *El conflicto de las Facultades.* Es un momento histórico en que aún no se ha renunciado a reflexionar sobre la función de la universidad en la transmisión de unos saberes de cuya delimitación se planteaban serias dudas. Opone el filósofo en su modo de organizar el saber, la sensibilidad al entendimiento, la intuición sensible a la intuición intelectual, el *intuitus derivativus* al *intuitus originarius.* La propuesta crítica schelliniana sitúa, en cambio, la reflexión en un punto anterior a ese saber disociado; la sitúa en un saber originario previo a la oposición de lo sensible y lo inteligible.

Partir de la unidad originaria que supone una lengua sin disociaciones ni oposiciones, una lengua perfecta no muy lejana a la idea de una utopía humana recurrente, permite advertir que la consecuencia inmediata de toda disociación, de toda incompletud es la necesidad de traducción. Y así lo advierte Schelling: todas las diferencias no serán sino traducción (en un sentido no necesariamente lingüístico) de *lo mismo* que se proyecta o refleja en órdenes diferentes. Dice Derrida:

> La filosofía pensante es cabalmente eso: saber partir de aquello de lo que el pensamiento habrá partido, levantar acta de ese saber originario presupuesto por toda delimitación crítica. Ese

> gesto no es ya precrítico; se quiere poscrítico, crítico de la crítica. La cuarta *Lección* de Schelling lo precisa en una teoría de la traducción «reflexiva» o «reflexionante» (1995:115).

En esa teoría de la traducción está en juego para Schelling el lugar del arte en las facultades humanas, el vínculo mismo entre pensamiento e imaginación, entre filosofía y poesía; asimismo la unidad de la imaginación y de la obra de arte que es su producto. La traducción analógica entre un mundo y otro, que en realidad no son más que uno, está asegurada por el símbolo *(Bild)* y este carácter simbólico se desarrolla en el juego de la *Abbildung* y de la *Einbildung,* de la reproducción imaginativa. Si la imaginación es la razón es porque la esencia interna de lo absoluto, y por tanto del saber originario, es *In-Einsbildung:*

> Éste es el concepto fundamental de estas *Lecciones* y, aunque asegura la posibilidad fundamental de la traducción entre los diferentes órdenes (entre lo real y lo ideal, y, por tanto, entre los contenidos sensibles y los contenidos inteligibles, y, por tanto, en las lenguas, entre las diferencias semánticas ideales y las diferencias formales significantes llamadas sensibles), él mismo se resiste a la traducción (1995:117).

La traducción en una teoría del conocimiento: la búsqueda de la lengua perfecta

Como vemos, la dimensión ontoteológica de la traducción que Derrida destaca va unida a una epistemología, a una teoría del conocimiento que ve en el complejo aparato del saber humano, es decir en el lenguaje, una radical operación traductora. Los románticos reviven esa concepción y la acercan a las nociones que el postestructuralismo vuelve a recuperar para el pensamiento actual centrado en la cuestión del lenguaje como permanente trabajo de

interpretación, como constante tarea traductora. Aspecto que pone también de relieve con insistencia todo el pensamiento psicoanalítico, haciéndolo, eso sí, desde el reverso, es decir, desde una posición crítica alejada de todo idealismo. Queremos hacer aquí hincapié en esa dimensión que, sólo provisionalmente, llamaremos *filosófica,* de la traducción. Dimensión vinculada al origen, al ideal de unidad, que la traducción pone en evidencia. De ahí su carácter maldito para muchos, su permanente ocultamiento que es misión de la teoría de traducción poner en evidencia revisando la historia, el pasado del pensamiento humano. Recordemos, en este contexto, las reflexiones hoy casi olvidadas de Maurice Blanchot que evocan las resistencias que las culturas tienen a toda traducción:

> Traducir, lo recuerdo, ha permanecido durante largo tiempo, en ciertas regiones culturales, una pretensión maligna. Unos no quieren que se traduzca a su lengua, otros que su lengua se traduzca, y es precisa la guerra para que esta traición, en sentido propio, se realice: entregar al extranjero el verdadero habla de un pueblo. (Acordémonos de la desesperación de Eteocles: *'No arranquéis del suelo, presa del enemigo, una ciudad que hable el verdadero habla de Grecia')* Pero el traductor es culpable de una impiedad mayor: enemigo de Dios, pretende reconstruir la Torre de Babel, sacar, irónicamente, partido y provecho del castigo celeste que separa a los hombres con la confusión de las lenguas (1976:55).

La osadía del traductor sólo se hizo aceptable para los intereses de los pueblos cuando, culturalmente, servía a algún fin en efecto interesado. Es patente, y así nos lo recuerda Nietzsche en *La Gaya Ciencia,* el caso de los romanos al emprender la magna empresa de traducir –es decir, apropiarse de– la cultura griega en un gesto que Nietzsche no duda en calificar de profunda violencia y de profundo olvido del otro, de total aniquilación de su ser simbólico.

> Horacio traducía esto o aquello de Alceo y Arquíloco; lo mismo hacía Propercio con Calímaco y Filetas. Les importaba poco que el verdadero autor hubiese sentido tal o cual cosa o hubiese dejado huellas de ella en sus versos. Como poetas estaban predispuestos en contra del investigador espíritu arqueológico que precede al sentido histórico; como poetas no admitían los pormenores individuales, los nombres, los detalles pertenecientes a una ciudad, a un lugar, a un siglo, como una vestidura y una careta, y se apresuraban a sustituirlo por lo que era actual para ellos, por lo romano. Parecían preguntarse: «¿No es verdad que debemos renovar lo antiguo y adaptarnos a ello? ¿No es verdad que tenemos derecho a infundir nuestra alma en ese cadáver, porque al cabo se trata de algo muerto? ¡Y todo lo muerto es tan feo...!» (1887 en 1984:76).

Desde entonces, más allá de los intereses religiosos que llevan al cristianismo a versionar la Biblia, a apropiar para sí su sentido, la traducción se domestica. Se normativiza hasta convertirse en un juego de fidelidades y equivalencias en que es muy difícil determinar de qué equivalencia y de qué fidelidad se está realmente hablando. Y la dificultad radica en el carácter de mero semblante, de pura apariencia, de palabra vacía que envuelve a tan honorable *desideratum*. Palabra vacía, pero no inocente, puesto que tiene la función nada ingenua de controlar el sentido desde una llamada –que es– a ese servilismo traductor que marca toda su historia.

Desde Cicerón en adelante se habló de traducir el sentido, –vertiente más profana de la teología– no las palabras, se habló de buscar *equivalencias* precisas que colmaran el deseo de abolir las diferencias, de abolir la condena babélica; se habló de *fidelidad,* con lo que implica de la presencia de un amo y señor, para discutir *ad infinitum* si esa fidelidad era debida al texto original (sagrado) o –en la vertiente reformista y luego libertina– al lector de la traducción. La situación histórica, ya lo vimos, inclinará la balan-

za de uno u otro lado para el traductor fiel, fiel las más de las veces a la presión ideológica de su entorno cultural. Pero la constante en esa serie de dualidades es la aspiración a una unidad perdida, la búsqueda de un lenguaje universal que nos devolviera a la era prebabélica de la inocencia.

El tema de la confusión de las lenguas, y el intento de remediarla mediante la recuperación o la invención de una lengua común a todo el género humano, aparece en la historia de todas las culturas. Constituye una forma repetida de utopía. Emulación del primer acto de habla por el que según narra el *Génesis* (2, 16-17) el Señor se dirige por primera vez al hombre, poniendo a su disposición todos los frutos del Paraíso terrenal con la advertencia de no comer nunca los del árbol del bien y del mal. Mito fundante del lenguaje, plantea ya una pregunta: ¿en qué lengua habla Dios a Adán? ¿Lengua de iluminación interior? ¿Lengua que, aun siendo intraducible, es comprendida por quien la escucha gracias a un don o estado de gracia especial? En versículos siguientes (19 y ss.) Dios, tras crear a todos los demás seres vivientes, los conduce ante Adán para ver qué nombre les daba. Como señala Umberto Eco (1994:19) la interpretación de este fragmento es extraordinariamente delicada. Propone el tema, común a otras religiones y mitologías, del Nomoteta, es decir, del primer creador del lenguaje, pero encierra al lector en una ambigüedad que no ha podido nunca deshacerse.

No queda claro con qué criterio puso nombre Adán a los animales. Para la historia de las culturas judeo-cristianas comienzan ya ahí los problemas de traducción. Es, de nuevo, San Jerónimo el agente perpetrador de esa ambigüedad pues, su *Vulgata,* sobre la que se ha fundado la cultura europea, prosigue diciendo que Adán llamó a los distintos animales *nominibus suis,* palabras que traducidas por «con sus nombres», no resuelven el dilema: ¿significa que Adán los llamó con los nombres que ellos esperaban por algún derecho extralingüístico, o por los nombres que ahora nosotros (en virtud de la convención adánica) les atribuimos? ¿El

nombre que les dio Adán es el nombre que *debía* tener el animal a causa de su naturaleza o el que el Nomoteta decidió asignarles arbitrariamente, *ad placitum,* instaurando así una convención que la lingüística, ya antes pero, sobre todo, después de Ferdinand de Saussure ha teorizado exhaustivamente?

Podríamos recorrer el texto del *Génesis* desde el principio hasta el final llamando la atención sobre las repetidas contradicciones que en él persisten en torno a la cuestión lingüística: ¿tenía la tierra un solo lenguaje hasta la dispersión y el castigo babélicos como se dice en 11, 1 y ss.? o ¿hemos de prestar oídos a lo que dice el *Génesis 10* en torno al Diluvio y la existencia entre la estirpe de Jafet y la de Cam y de Sem de «lenguas, linajes y naciones respectivas»? ¿Cómo hay que interpretar esa pluralidad de lenguas que se produce antes de Babel?

Ese babel de Babel es adoptado y adaptado por la tradición en función, diríase, de la fuerza descriptiva, del poder de dramatización, del texto. La cuestión de la verdad queda enmascarada tras su fuerza retórica. Si apenas se alude históricamente al *Génesis 10* –reducido durante mucho tiempo al rango de un episodio provinciano– en cambio, las alusiones al pasaje 11 son de gran riqueza y número, dando lugar a la centralidad del episodio de la confusión de lenguas y a la interpretación que hace de sus «trágicas» consecuencias una maldición divina. Sin embargo –y así lo señala Eco en su curiosa obra *La búsqueda de una lengua perfecta,* en que venimos sustentando esta pregunta por el origen– *Génesis 10* contiene virtualidades explosivas. Si las lenguas ya se habían diferenciado después de Noé, ¿por qué no antes? Si las lenguas no se diferenciaron por castigo, sino por tendencia natural ¿por qué hay que interpretar la confusión como una desgracia?

Una teología de la interpretación o el peligro de traducir

El énfasis distinto que a lo largo de la historia se haya dado a

un pasaje u otro tendrá efectos divergentes según las épocas y las posiciones teológico-filosóficas. Pero a nuestros propósitos sólo incidentalmente teólogicos, lo que indica es la necesidad humana de interpretar textos y de hacerlo en función de una demanda de saber, deseo de saber sobre el origen que mueve y conmueve al ser hablante. Unida a esa demanda de saber que es una pregunta por la ley, por la ley del padre en la teoría lacaniana, está la desconfianza en el valor de verdad que los textos y los discursos puedan tener. Un modo de superar y conjurar esa desconfianza en la palabra que deriva –metafóricamente– del relato de la confusión babélica, sería el recurso que venimos describiendo a la interpretación, para hacer de ella una teología.

De hecho, como señala Frederic Jameson, las alegorías históricas se caracterizan a menudo como «teologías». Ahí está también la impresionante y elaborada hermenéutica que es la patrística y el sistema medieval de los cuatro niveles de la escritura. Esfuerzo de fijación y determinación del sentido que es un modo, el más eficaz, de asegurarse el poder:

> El sistema medieval puede abordarse de modo más conveniente a través de su función práctica en la antigüedad tardía, su misión ideológica como estrategia para asimilar el Antiguo Testamento al Nuevo, para reescribir la herencia textual y cultural judía en una forma utilizable para los gentiles. La originalidad del nuevo sistema alegórico puede juzgarse por su insistencia en preservar la literalidad de los textos originales: no se trata aquí de disolverlos en un mero simbolismo, como hizo un helenismo racionalista, cuando, confrontado a la letra arcaica y politeísta de la épica homérica, la reescribió en términos de la lucha de los elementos físicos entre sí o de la batalla de los vicios y las virtudes. Por el contrario, el *Antiguo Testamento* se toma aquí como hecho histórico (Jameson 1989:25).

Pero por encima y más allá de ser referencia histórica radical, la

disponibilidad del texto bíblico como sistema de figuras se funda en la concepción de la historia misma como el libro de Dios, que podemos estudiar y glosar en busca de signos y huellas del mensaje profético que se supone inscribió en él su Autor.[1] En ese modelo interpretativo, el Nuevo Testamento, la vida de Cristo, que llega como el cumplimiento de profecías ocultas y signos anunciadores del Antiguo, constituye un segundo nivel de lectura *alegórica* que reescribe el Antiguo. La alegoría opera, frente al primer nivel *literal* de lectura, como apertura del texto a múltiples significaciones, reescrituras o sobreescrituras sucesivas que van generando interpretaciones suplementarias.[2] Un ejemplo muy evidente que nos aporta Jameson sería la reescritura de la servidumbre del pueblo de Israel en Egipto como el descenso de Cristo a los infiernos después de su muerte en la cruz. Para el teórico norteamericano la función lectora de esa reescritura *alegórica* tiene todos los visos de ser una osada operación ideológica:

> Se presenta menos como una técnica para clausurar el texto y para reprimir las lecturas o sentidos aleatorios o aberrantes, que como un mecanismo para preparar tal texto para ulteriores invasiones ideológicas si tomamos aquí el término *ideología* en el sentido althusseriano de una estructura representacional que per-

[1] Para las traducciones de la Biblia en España a lo largo de la Edad Media ver A. D. Deyermond 1973:174-75. Cito en referencia al tema que nos ocupa el siguiente comentario:

> La Iglesia católica adoptó durante la Edad Media una actitud de suspicacia frente a las biblias en romance, debido en parte a que errores de traducción pudiesen falsear la doctrina, y en parte también porque el acceso directo a los textos bíblicos por el pueblo podía menguar la autoridad de la Iglesia. Los reformadores protestantes se mostraron muy activos en esta labor de traducción y, en periodos anteriores, la iglesia ortodoxa griega y los cátaros vieron en ello uno de sus principales deberes religiosos (174).

[2] No hemos de olvidar la importancia que, modernamente, le concede Walter Benjamin a la alegoría en el *Trauerspiel;* también Paul de Man.

> mite al sujeto individual concebir o imaginar su relación vivida con realidades transpersonales tales como la estructura social o la lógica colectiva de la Historia (*ibíd.*).

Jameson está hablando de la función del mito en todo orden simbólico, pero además lo que se muestra es la transformación del sentido –la traducción– que se lleva a cabo en el proceso de apropiación simbólica. Así, ese movimiento que va de una historia colectiva, ajena al lector mediterráneo o germánico, del cristianismo primitivo –la del pueblo de Israel– a un destino singular, el de la vida de Cristo, opera una reducción de la dimensión transindividual a la biográfica y esa reducción de la biografía colectiva ajena a la biografía individual *valorizada* permite generar otros dos niveles interpretativos que se superponen a la reescritura *literal* y a la *alegórica.* En estos dos nuevos niveles –*moral* y *anagógico*– el creyente individual puede, como diría Althusser, «insertarse», gracias a interpretaciones –reacentuaciones– morales y anagógicas.

En ese nivel *moral* el hecho literal de la servidumbre del pueblo de Israel en Egipto puede reescribirse–reacentuarse– como la esclavitud frente al pecado y lo mundano («la vida regalada de Egipto») del futuro creyente; servidumbre de la que sólo la conversión personal (equiparada a liberación de Egipto y a la resurrección de Cristo) le podrá liberar. En el plano *anagógico* de lectura-reescritura se supera el plano individual y el texto sufre su final reescritura en términos del destino de la raza humana en su conjunto. Egipto viene entonces a prefigurar el largo exilio que es la vida terrenal, purgatorio a superar con la segunda venida de Cristo y el Juicio Final. Se alcanza la nueva dimensión histórica o colectiva a través del rodeo del sacrificio de Cristo y del drama del creyente individual. La historia de un pueblo queda transformada en historia universal y en destino de toda la humanidad, transformación funcional e ideológica que el sistema de los cuatro niveles está diseñado para ejercer desde el principio.

Estrategia interpretativa que abordaba en su cuádruple formulación dos aspectos del texto que producen en el lector una especial ansiedad. De un lado la inconmensurabilidad –cada vez mayor en el desarrollo cultural– entre lo público y lo privado; lo subjetivo y lo exterior al sujeto, es decir, lo social; entre lo poético y lo político. De otro, esa multiplicidad infinita de interpretaciones posibles que, como bien sabían los exégetas medievales, había de contenerse estableciendo un límite metodológico capaz de un virtual agotamiento de las posibilidades interpretativas:

ANAGÓGICO	lectura política («significado colectivo de la historia»)
MORAL	lectura psicológica (sujeto individual)
ALEGÓRICO	clave alegórica o código interpretativo
LITERAL	referente histórico o textual

Sistema de contención tendente a apurar todas las ansiedades e inestabilidades de la interpretación que contrasta expresivamente con los modos actuales de lectura, si vemos éstos como la apertura de la significación que en nuestra postmodernidad ha alcanzado una fórmula curiosamente paradójica. Me refiero al monoclima ideológico propiciado por –y derivado de– el «pluralismo» ideológico norteamericano: infinidad de significados y de métodos y su supuesta equivalencia e intercambiabilidad. Monoideología de la pluralidad que tiene un efecto, a mi entender, paradójico, por cuanto coarta la posibilidad de articulación de resultados interpretativos que, por otra parte, no pueden sino derivar en embarazosas preguntas sobre la relación entre unas interpretaciones y otras, y sobre el lugar que ocupa la historia, y sobre el fundamento último de un texto. Todo ello en un contexto –monoclimático, decíamos– en que los sujetos no pueden fácilmente esta-

blecer una jerarquía de valores discriminatoria que contrarreste el «todo vale» del pluralismo neutralizante.

Operan entonces por doquier las jerarquías y dicotomías del historicismo tradicional que el pensamiento postestructuralista trata de desenmascarar y que, en teoría de la traducción, es recogido por esa vertiente de la teoría que aborda la traducción en un mundo marcado por la situación postcolonial:

> The critique of historicism may help us formulate a complex notion of historicity, which would include the «effective history» of the text; this phrase encompasses questions such as: Who uses/interprets the text? How is it used, and for what? Both the critique of representation and the critique of historicism empower the post-colonial theorist to undertake an analysis of what Homi Bhabha (following Foucault) has called technologies of colonial power. These critiques also enable the reinscription of the problematic of translation: the deconstruction of colonial texts and their «white mythology» helps us to see how translation brings into being notions of representation and reality that endorse the founding concepts of Western philosophy as well as the discourse of literary criticism (Niranjana 1992:35).

Interpretar textos hoy: el Otro pulverizado o el *valor* como cantidad y acumulación

En este salto vertiginoso al que nos ha conducido el análisis de las formas medievales de exégesis bíblica, nos encontramos con un sujeto moderno sometido a la homogenización ideológica en un panorama actual regido –e insisto en la paradoja– por la proliferación infinita de los discursos. Comenzamos estableciendo una categoría para la teoría de la traducción que nos transporta a ese plano de lo teológico cuyos modos de interpretación y descifra-miento se muestran, no obstante, regidos por una intención últi-

ma que no es en absoluto ajena al control ideológico. Y lo que constatamos en nuestro salto desde el medievo hasta hoy es que el control viene ahora dado por la ausencia de control, es decir, por la ausencia de un Otro simbólico capaz de transmitir valores que no sean los del mercado. ¿Qué lugar hay en ese sujeto para la interpretación? Para la interpretación, se entiende, de los discursos de hoy.

Si el discurso es, ante todo, como señala una y otra vez Lacan, un vínculo social, es decir un vínculo con ese Otro del discurso, el nuevo sujeto histórico que emerge de la progresiva disolución de los vínculos sociales significantes (más allá del objeto de consumo) forma un tipo de autismo perfectamente compatible con la figura del individualismo liberal. Si el Amo antiguo, como vimos, proponía los nombres de la historia, actualmente lo simbólico se realiza en lo real. La estrecha relación que parece darse entre la proliferación de los objetos que embarazan lo real y la impotencia del discurso político y cultural para producir nombres nuevos destinados a algo más que a su inmediato y fugaz consumo, debe hacernos pensar en el valor de nuestros discursos, es decir, en el lugar que ocupa la verdad en el seno de esa confusión babélica.

En otros términos, ¿qué puede significar hoy «interpretar un texto» si entendemos que esa función es el núcleo fundante de toda teoría de la traducción? En el momento en que deja de ser teología, en el momento en que ya no existe un compromiso ideológico con un plano superior en una jerarquía de autoridades, ¿cómo se interpreta un texto? En efecto, no hay ya autoridad sino en la cuantificación, no hay valor sino en su aceptabilidad numérica. La ciencia se construye en el mismo criterio de cómputo estadístico, y así, el ser parlante llega a hacer coincidir la estructura significante con las exigencias de su pulsión, pulsión que es, cada vez más, sólo acumulativa.

No es extraño que Heidegger, en la misma época en que discurre sobre la torsión de la metafísica y es llevado en ese proceso

por los derroteros del lenguaje y de su posiblilidad de traducción, propusiera una suerte de *serenidad* ante la técnica. Un decir *sí y no,* simultáneamente a su omnipresencia. Un sí y un no capaz de preservar en algo la apertura al *misterio*. En términos freudianos la cuestión adquiriría un carácter de apuesta que se formularía a través de esta pregunta: ¿Qué es el deseo cuando la época de la técnica ha apresado a toda la trama de objetos en la voluntad de goce? El deseo entendido como un modo del querer que deja abierta la dimensión de la elección, el sí y el no frente al automatismo incondicionado de la voluntad de goce que impera. Hablamos de la necesidad de desciframiento, del deseo como vinculado a la pulsión de interpretar, al deseo de saber.

Tantos de los textos canónicos sobre teoría de la traducción renuncian a ese espacio de la interpretación que resulta igualmente difícil enmarcarlos –dentro de nuestra provisional dicotomía– en el espacio de la teología de la traducción como en el de la moderna teoría. Dejamos desde luego aparte el texto de Benjamin a que hacíamos referencia más arriba, pues no se inscribe en ninguna de esas series y hemos de darle un tratamiento aparte. Tomemos, en cambio, a algunos autores y escuelas contemporáneas para tratar de descubrir la singularidad de cada aportación y el campo de sus aplicaciones.

El «universal» como máscara o una «ciencia» de la traducción

Sabemos que entre las primeras aspiraciones a sistematizar el campo de la traducción está la de Eugene Nida en *Toward a Science of Translating* (1964), y luego, con su colega R. Taber en *The Theory and Practice of Translation* (1969), obras que sitúan los problemas de traducción en el horizonte de una lingüística no muy alejada de la ambiciosa construcción gramatical chomskiana. Éste había publicado su *Syntactic Structures* en 1957. Desde nuestra

perspectiva, que trata de no perder de vista la historia, el esfuerzo sistematizador de Nida se vincula a unos intereses muy concretos que nos ofrecen un curioso paralelo con los Padres de la Iglesia y sus medievales exégesis. Nida es el exégeta pragmático que no se cuestiona la posibilidad de traducir. Los universales lingüísticos, la lengua universal está, para el traductólogo, en todos nosotros y no es problemático trasladar el texto bíblico a otros pueblos. El fin justifica los medios y su fin evangelizador es suficiente en sí mismo. Ese reduccionismo que convierte la primera teología de la traducción, la practicada por los Padres de la Iglesia, en una suerte de catecismo laico, prolonga esa transferencia al ámbito moderno bajo la forma de un verdadero código de conducta catalogado como ciencia (ver la crítica demoledora que de las obras de Nida y Taber lleva a cabo Henri Meschonnic 1973:328-332).

El gran sentido práctico de estos nuevos «teólogos» de la traducción es sin duda valioso en un traductor de hoy, y sus equivalencias dinámicas pueden resultar un excelente instrumento pedagógico en una clase práctica. ¿Pero pueden tener valor de «enseñanza» en un contexto teórico en que aspiramos, como primer objetivo, a dar importancia a la vertiente interpretativa de toda traducción, a su valor de reescritura y reacentuación? ¿Puede tener autoridad para nosotros un planteamiento que considera demasiado pedantes y hasta entorpecedoras propuestas como las de Mathew Arnold, para quien es imprescindible profundizar en la otra cultura? (ver Gentzler 1993:45).

Por otra parte, en un momento en el que el propio Noam Chomsky ha tenido el valor de declarar públicamente los límites de su proyecto, quizá resultaría innecesario insistir en ello si no fuera que sus seguidores no parecen darse por aludidos. En todo caso, hay un punto esencial que sí vale la pena hacer explícito, por cuanto afecta a muchos de los intentos de sistematización de los problemas de traducción en una teoría globalizadora. Más allá del cuestionable «innatismo» con que se intenta clausurar filosófica-

mente el problema del lenguaje, el hablante en Chomsky y en tantas de las orientaciones aportadas por la «ciencia» del lenguaje es un hablante ideal que usa estructuras y frases no menos idealizadas, en tanto están convenientemente «tipificadas» de antemano. El hablante chomskiano, fabricado a la medida de la teoría, poco tiene que ver con el ser parlante «real»:

> Linguistic theory is concerned primarily with an *ideal speaker-listener*, in a *completely homogeneous speech community,* who *knows its language perfectly* and is unaffected by such grammatically irrelevant conditions as memory limitations, distractions, shifts of attention and interest, and errors [...] This seems to me to have been the position of the founders of modern general linguistics, and no cogent reason for modifying it has been offered (Chomsky 1965:3-4; énfasis mío).

Los supuestos sobre la naturaleza humana de los que parte el científico de MIT ponen en evidencia el efecto distorsionador de las ciencias que en aras de la «objetividad» de sus métodos construyen un modelo totalmente alejado de la realidad, incluso de la realidad más «empírica». Sólo el afán formalizador puede justificar tomar como objeto de una investigación a una entidad parlante del todo inexistente. Hace ya más de veinte años que el intento chomskiano –y el de todos los que desde la ciencia lingüística han seguido sus pasos– se ha visto cuestionado desde la filosofía y desde planteamientos más fieles a la observación del ser humano (ver Chomsky y Foucault 1974:164).

Lo que falta en Chomsky y en la lingüística empeñada en constituirse como «ciencia» es una teoría mínimamente desarrollada sobre el sujeto, el sujeto en tanto parlante, es decir, en tanto productor de sentido. Esa ausencia, sobre todo cuando hablamos de problemas de traducción, aparece como una limitación del todo invalidante si reconocemos que en traducción estamos hablando siempre de *situaciones discursivas concretas* –de textos– en que inter-

vienen *sujetos singulares*. Si el objetivo científico consiste en obtener resultados generalizables, en traducción se trata, en cambio, de alcanzar el grado máximo de singularidad, de perfilar, en lo posible lo que en el discurso –en el texto– es *diferencia.* Por eso sorprende que George Steiner en *After Babel* dedicara extensas páginas a mostrar la relevancia que los planteamientos chomskianos tienen para la traducción: «The postulate of linguistic universals or, to be exact, of substantive universals, should lead by direct inference to a working theory of interlingual translation» (1977:105).

Si el concepto saussuriano de «signo» que inaugura la lingüística moderna en su vertiente estructural, permitía pensar la lengua como calculable en tanto que diferencial, para Chomsky lo discernible en la lengua no plantea problema alguno y no reclama concepto propio: viene dado y es constatado. Pero hemos de destacar lo que tal posición implica: el carácter dado de lo discernible supone constituir el sujeto hablante como texto descifrable. Es decir, mediante el concepto de *competencia,* se declara que la teoría gramatical está ya escrita en el sujeto por el solo hecho de poder hablar la lengua (ver *Aspects* 1957:44). De ese modo, lo diferencial y el signo no juegan ningún papel relevante en la instauración de una anotación gramatical. El equívoco, la homofonía se sitúa fuera del campo, puesto que la existencia o inexistencia de los anagramas o de la poesía, no tienen ninguna pertinencia en cuanto a la forma de la teoría gramatical. Eso no significa que el sujeto así excluido no vaya a retornar, sino simplemente que no lo hará en los mismos lugares, no perturbará la teoría.

Por eso, en la misma medida en que la integración de la lingüística en el campo de las ciencias es más completa en Chomsky, dicho retorno del sujeto excluido se opera bajo la forma de una ética de igualdad y de libertad que el lingüista norteamericano cultiva en sus escritos políticos... Viejo mecanismo de los dueños del saber. Tenemos entonces una pequeña compensación moral ante la flagrante exclusión. Y el responsable de haber reducido a los seres hablantes al estatuto de punto calculable se afana en ha-

cer de dicha condición algo soportable militando por su liberación política. Pero lo evidente es que aquí ya nada distingue al lingüista de cualquier otro sujeto de la ciencia: la singularidad saussuriana se borra a medida que el desarraigo de la lengua con respecto a *lalengua* se convierte en un hecho cada vez más asumido (ver Milner 1978 en 1998:62-63).

El resultado es particularmente visible en las extrapolaciones de esa ciencia al campo de la traducción, pues, en la medida en que autores posteriores a Nida han otorgado prioridad al criterio de cientificidad y se han inclinado por el universal lingüístico a la hora de aportar hipótesis de trabajo a la compleja operación de traducir discursos, poco ha podido avanzarse en una teoría de la traducción que pueda tener para el sujeto traductor un sentido, es decir, que pueda decirle algo significativo sobre cómo se forja el sentido en el proceso de lectura y se recrea en la fase de la reescritura. De ahí el divorcio nunca resuelto entre la práctica de la traducción y la teoría. En el medio académico se impuso el modelo científico y con él todas sus tentativas de formalización y catalogación de los problemas, reducidos previamente al objetivo de transmitir una información dada (Catford 1965; Neubert 1973; Wilss 1982; Noss 1982; Reiss y Vermeer 1984).

En paralelo con los científicos de la traducción se desarrolló otra vertiente no menos pragmática y formalista que cumplió una función de cariz didáctico al adaptar con más flexibilidad los modelos lingüísticos a la situación pedagógica desde una visión basada en las teorías de la información. Autores como J.-R. Ladmiral (1979) o Newmark (1981; 1987) se convirtieron en compañeros inseparables del profesor de traducción que veía en sus textos una metodología fácilmente aplicable por cuanto seguía fielmente y organizaba en unidades lógicas y muy manejables los dictados del sentido común, que empezaban por dividir las estrategias traductoras en dos categorías –traducción *comunicativa* o traducción *semántica*– según el grado de exigencia del texto original:

> One basic difference between the two methods is that where there is a conflict. the communicative must emphasize the «force» rather than the content of the message [...] Generally, a communicative translation is likely to be smoother, simpler, clearer, more direct, more conventional, conforming to a particular register of language, tending to under-translate, i.e. to use more generic, hold-all terms in difficult passages. A semantic translation tends to be more complex, more awkward, more detailed, more concentrated, and pursues the thought-process rather than the intention of the transmitter (Newmark 1981:39).

No vamos a entrar aquí en lo acertado de la terminología newmarquiana que opone lo *comunicativo* a lo *semántico* de un modo poco congruente, con el fin de separar artificialmente la traducción *pragmática (the run-of the mill texts,* como él dice: manuales, publicaciones técnicas y científicas, informes, publicidad, etc.) de la *semántica,* que él aplica a los textos filosóficos, literarios, religiosos, políticos, es decir, aquéllos en los que la forma es tan importante como el contenido. Lo que, sin embargo, sí querríamos deshacer es la confusión que supone incluir aportaciones de cierto valor didáctico, como las de Newmark, entre las teorías de la traducción. Pensamos que la noción de teoría debería reservarse para un pensamiento menos utilitario, entendiendo que «menos utilitario» no significa menos iluminador respecto a lo que realmente sucede en un proceso de traducción. Una cosa parece clara: teorizar el problema de la traducción no puede significar nunca su simplificación.

La irrupción de una perspectiva más amplia, aunque no menos ambigua, en lo que a la teoría respecta, es la aportada por los suscriptores de los *Translation Studies.* El panorama de la traducción se abrió con ellos a problemas antes ocultos tras ese subterfugio teórico –retórico– de la «universalidad». La apertura permitió contemplar problemas hasta entonces no abordados y, sin embar-

go, como veremos, contribuyó escasamente a un avance teórico. De hecho, si analizamos el enunciado mismo de su denominación, lo que los *Translation Studies* siguen eludiendo es el problema mismo de la teoría.

Los Estudios de Traducción o la teoría como imposibilidad

El intento de reorientar el discurso teórico hacia un encuentro algo más amoroso y armonioso con los problemas prácticos del traductor, se lleva a cabo, en efecto, a costa de una cierta disolución de los problemas de fondo. Si se logra reordenar de un modo nuevo la práctica misma, es gracias al establecimiento de unas prioridades que lograron hacer más visible la multiplicidad de planos en los que necesariamente se desarrolla el trabajo del traductor. El giro propuesto por Itamar Even-Zohar (1978) y Gideon Toury (1980; 1981) al rebautizar el ámbito de la teoría con el nombre menos dominador y coaccionante de *Translation Studies* constituye, en ese sentido, un gesto simbólico importante.[3]

La reflexión se orienta desde entonces a analizar –y no a dirigir– el campo de la traducción en tanto que *corpus* documental, un conjunto amplísimo de textos cuyo papel en el desarrollo de las culturas e identidades nacionales exigía de una atención hasta entonces esquivada. Las historias literarias habían excluido sistemáticamente toda referencia a los textos provenientes de otros ámbitos nacionales, como si nada hubieran aportado esos textos a su propia construcción histórica, a su propio horizonte axiológico. Por otra parte, la separación entre los estudios literarios y los

[3] No debemos olvidar que la propuesta surge inicialmente de investigadores de Bélgica y los Países Bajos y que es James Holmes en su ponencia «The Name and Nature of Translation Studies» de 1972 el primero en distanciarse de «teorías» de la traducción que sólo planteaban la cuestión desde el punto de vista del autor; y en distanciarse también de una ciencia de la traducción que sustentaba su proyecto en la exclusión de todo texto que tuviera carácter literario.

estudios de traducción sigue impidiendo que éstos incidan de manera activa en el campo literario. No obstante, la nueva orientación permitirá en un futuro menos «cuadriculado» esa imprescindible interrelación.

Surgen, de esos trabajos, nuevas preguntas que afectan al conjunto de cada cultura: ¿Cuáles son los textos que se traducen y cuál es su status en relación a la cultura de la que se toman? ¿Por qué unas culturas traducen menos que otras? Las preguntas para la teoría de la traducción son, desde entonces, de un orden menos excluyente. De entrada no barren de su horizonte, como lo hacían las teorías científicas de modo más o menos encubierto, la traducción literaria y con ella toda la serie de problemas que de su práctica derivan.

Problemas que tradicionalmente se habían abordado desde la teoría de la literatura y que ahora añaden a ésta una dimensión hasta aquí obviada: el status de las traducciones en el conjunto del *corpus* literario. Lo interesante de esa apertura era, pues, la posibilidad de un cruce interdisciplinar hasta entonces inédito, cruce que obligaría tanto a la teoría literaria a abrirse a la traducción como a la teoría de la traducción a abrirse a la teoría de la literatura y al estudio de los discursos. En ese paso se jugaba la rectificación de la recalcitrante separación –tan injustificable desde la moderna teoría del discurso– entre textos literarios y no literarios. Sin embargo, nada de esto ocurrió y los Estudios de Traducción siguen practicando impunemente la añeja segregación de textos. También hubiera sido de esperar que se incorporasen las teorías lectoras que por esos años ya estaban muy desarrolladas en la teoría de la recepción y en propuestas tan importantes como las de Barthes y Foucault, que al referirse a «la muerte del lector» trataban de hacer un mayor –y necesario– hincapié en la construcción subjetiva que es todo acto de lectura. Desafortunadamente, aspectos tan centrales para el traductor encontraron escaso eco en los Estudios de la Traducción, que en el esfuerzo por delimitar su campo, se cerraron sobre sí mismos y olvidaron que la traducción

es, necesariamente, un saber interdisciplinar y como tal no puede constituirse en disciplina cerrada. Nada iría más contra *natura.* Pero sabemos de las dificultades de la tan evocada interdisciplinariedad.[4]

Traspasar la frontera de un saber para adentrarse en el discurso de otro u otros saberes supone un paso costoso. Sobre todo, porque esa traslación viene acompañada de desconfianzas hacia el otro, con lo que supone de desestabilización del propio discurso. Un caso claro de esa fuente de conflictos nos lo proporciona André Lefevere cuando ya en 1978 intenta encontrar nuevos modos de enfocar y localizar la traducción entre las disciplinas que la rodean. En «Translation: The Focus of the Growth of Literary Knowledge» sostiene que el fuerte antagonismo entre las que llama facción «neopositivista» y facción «hermenéutica» se basa en un malentendido que a ninguna de las partes interesa deshacer: «mutual (wilful) misunderstanding», dice Lefevere (1978:8).

Si los hermeneutas de la traducción carecen de base científica y se apoyan en supuestos epistemológicos caducos, los lógico-positivistas, entre los que Lefevere incluye a estructuralistas de la traducción, lingüistas del texto y semióticos, reducen el estudio de la literatura a un lenguaje apropiado sólo para las ciencias físicas, basan sus verdades en datos puramente cuantitativos y en reglas de correspondencia, y abogan por ideales científicos que son

[4] Interrogado sobre esa cuestión Lawrence Venuti, en un debate sobre traducción y cultura celebrado en Temple University en 1994, afirma lo siguiente: «I heard Stanley Fish give a talk entitled 'Interdisciplinarity is so very hard to do.' And his idea was that interdisciplinarity is impossible. That as soon as you import the discourses from another discipline, you are doing another discipline and he raises basic questions about communication. But I happen to think that social relations, are much more heterogeneous –that's how change happens. There's a sense today in which things are highly interdisciplinary, that literary study, for example, has changed dramatically since the 1950s. And things have changed because discourses from other disciplines have been imported into literary criticism. So now there is something interdisciplinary called cultural studies» (en Schäffner and Kelly-Holmes 1995:50).

reduccionistas, monistas y fisicistas (12-13). Enfoques, en definitiva, interesados –de orden corporativista e ideológico– que entorpecen el desarrollo de una adecuada teoría de la traducción:

> Here lies the great scandal of literature in general and metaliterature [translation and commentary] in particular. Instead of exposing and demolishing ideologies that stultify and enslave, those who claim to be professionally interested in literary knowledge are busy constructing their private ideologies within a safely conventional framework and calculating their profits. (22)

En sus inicios los defensores de los *Translation Studies* –Lefevere y sus colegas de Holanda y Bélgica– abogaban por mantener en suspenso la difícil cuestión de teorizar la traducción, centrando sus trabajos sobre todo en los procedimientos y estrategias del traductor, es decir, en sus técnicas. Quizá el verdadero sentido de ese cambio de denominación, que borra la palabra «teoría» de su horizonte, sea precisamente obviar, por derroteros distintos, la reflexión en torno al problema nunca abordado en profundidad de la significación. Y, en efecto, más que tratar de resolver el problema filosófico del sentido y de la significación se centraron los esfuerzos en el estudio de cómo el sentido se traslada. La perspectiva se quería interdisciplinar tratando con ello de eludir las viejas dicotomías que tan inadecuadamente articulaban viejos problemas: buena/mala traducción, equivalencia formal/dinámica, versión literal/libre, arte/ciencia, teoría/práctica, literaria/no literaria.

Se da entonces paso a preguntas nuevas orientadas a definir el tema de la investigación, la naturaleza del proceso traductor y las formas de mediación que lleva a cabo. Orientadas, asimismo, a analizar mejor cómo el acto traductor afecta al texto de partida y al texto de llegada, que ya no es visto –al menos aparentemente–desde la vieja jerarquía que hace de la traducción algo derivado, secundario. No obstante, en sus mismos planteamientos críticos, aún no desligados del formalismo, queda la semilla

del prejuicio que no puede evitar contemplar una traducción como mero sucedáneo.

En lugar de partir de otras teorías y aplicarlas a la traducción se trató de invertir el orden y comenzar por el análisis de lo que, afirman, es «propio y específico de la traducción». La idea rectora consistía en reconocer que si bien la actividad traductora tiene un carácter relativamente marginal, los problemas teóricos que plantea al traductor son cruciales para la teoría literaria y para una teoría del lenguaje. La perspectiva parecía acertada, aunque la idea misma de no salir del campo de la traducción se ha mostrado con los años poco fructífera. La razón, a nuestro entender, tiene que ver con la naturaleza misma de la traducción, que lejos de dejarse encerrar entre las paredes protectoras de una disciplina que abarque un saber, supone un mantenerse en las fronteras de saberes diversos.

El problema de localizar la traducción en el conjunto de los saberes ha de chocar necesariamente con la imposibilidad de girar en torno a un centro único. El límite real de la traducción es ser precisamente eso: límite, frontera, lugar exotópico de observación (como diría Bajtin, el gran teórico de la *exotopía),* espacio de conocimiento que ha de mirar a su alrededor para reconocerse en tanto confluencia. Como advierte muy bien Walter Benjamin, todo traductor habita esa diferencia que es la diferencia en que cada lengua se constituye. Estamos de nuevo en el ineludible territorio designado por Lacan como *lalengua.* Toda traducción está fundada en esta diferencia que hace de cada espacio lingüístico-cultural un territorio de diferencia a menudo irreductible, aunque, paradójicamente, persiga a la vez suprimirla como tal diferencia. Perverso designio que devuelve al traductor a la permanente escisión.

La «equivalencia» en un saber de las fronteras: ¿fidelidad a qué?

Por eso también para los Estudios de Traducción –hoy día arrai-

gados en nuestro país bajo esa denominación supuestamente abarcadora– el problema sigue planteándose en torno a los límites, a las fronteras de un saber que lejos de constituirse en entidad aislada exige situarse en las fronteras de otros saberes para adquirir algún sentido. Tratemos de analizar el problema desde uno de los centros de gravedad de la teoría tradicional de la traducción. Me refiero a la eterna cuestión de la fidelidad vista desde la óptica de la equivalencia. ¿Acaso han logrado superar los Estudios de (sobre) la Traducción el círculo en que ese *desideratum* nos encierra?

No es posible hacer aquí un recorrido histórico por las diversas definiciones y usos de un concepto que remite, nada menos que al complejísimo problema hermenéutico de la relación entre el texto de partida y el texto de llegada. Baste con recordar que hablamos de un aspecto o una dimensión más de la eterna aspiración a la identidad que bajo ropajes filosóficos encubre una clara posición ideológica ante la heterogeneidad de todo lenguaje. Si aceptamos que los textos –y las palabras– no tienen un sentido dado de antemano, nos encontramos con que el término *equivalencia* hará referencia a lo que cada autor-traductor entienda por tal. ¿Hemos de darle, por ejemplo, el sentido matemático que hace intercambiables y simétricos los textos o unidades a las que se adscribe una «equivalencia»? El presupuesto de que entre las lenguas hay simetría subyace al uso que suele hacerse del término, con la distorsión que eso implica (Noss 1982: 1-23; Snell-Hornby 1988:16-22). Incluso un teórico del lenguaje tan influyente como Roman Jakobson, cae en un subterfugio lingüístico cuando define la equivalencia en traducción: «The translator recodes and transmits a message received from another source. Thus translation involves two equivalent messages in two different codes» (en Brower, ed. 1966:232-39). Al usar un término tan neutralizado como es «involves», Jakobson elude el dilema hermenéutico de si es posible hablar de equivalencia cuando se trata de dos mensajes que pertenecen a códigos lingüísticos diferentes.

El deseo de unidad e identidad que se esconde tras el término equivalencia termina por mostrarse en su mismo valor de síntoma.

Un célebre artículo de Raymond Van den Broeck, uno de los fundadores con James S. Holmes, José Lambert y André Lefevere de la nueva orientación, recorre algunos de los problemas más evidentes suscitados por la noción misma de equivalencia. En «The Concept of Equivalence in Translation Theory», plantea Van den Broeck una renovación terminológica que aporte una mayor precisión y validez al concepto. Consciente de que todos los intentos de lingüistas, teóricos de la traducción, filólogos y filósofos de superar las contradicciones a que lleva la idea misma de equivalencia, sobre todo cuando se trata de fenómenos de máxima complejidad, como es el caso de la traducción poética, llega a descartar la validez del planteamiento mismo y dice: «we must by all means reject the idea that the equivalence relation applies to translation» (1978: 33)

Cuestiona toda la terminología que circunda a la idea misma de equivalencia *–invariancia, similitud, analogía, congruencia,* incluso la más realista de *adecuación,* que emplea con indiscutible habilidad Gideon Toury en sus trabajos– por las implicaciones teóricas que conlleva (1978: 29). No podemos dejar de observar, no obstante, rasgos de un formalismo que nos parece esencial superar hoy en día. Limitar el análisis a los rasgos funcionales que contribuyen a la función comunicativa nos vuelve a situar en una posición pragmática escasamente iluminadora; útil en la práctica pero reducida si entendemos que los caminos del sentido no se agotan, ni mucho menos, en una concepción que ve en el lenguaje sólo la dimensión de la comunicación.

Lo curioso es que de ahí pasa Van den Broeck a hacer una reformulación nueva del concepto poniéndolo en relación con lo que él denomina «the true understanding», la verdadera comprensión de lo que es la traducción literaria, campo al que aplica sus investigaciones. Si bien el autor incorpora aspectos de la semióti-

ca de Peirce a su teoría, para afinar más la idea de «correspondencia» en torno a posibilidades múltiples de textualización, su concepción del sentido sigue siendo de carácter formalista, es decir el sentido –*meaning*– es para él una propiedad intrínseca del lenguaje y no algo determinado por factores externos que condicionan la forma sin agotarse en ella.

Su definición de equivalencia como «toda esa red de relaciones en las que entra una determinada forma lingüística» se mantiene próxima a la definición del término que había hecho célebre J. C. Catford (1969): «Translation equivalence occurs when a SL and a TL text or item are relatable to (at least some of) the relevant features of situation-substance» (en Broeck, 1978: 38).

La diferencia entre una y otra definición es que, para Broeck, esos rasgos relevantes tienen que ver más con los referentes textuales que con los semánticos. Los rasgos relevantes son para el teórico belga los funcionales, los que contribuyen a la función comunicativa del texto en una situación determinada. Se trata, en definitiva, de trasladar el valor literario del texto original a su equivalente en la otra lengua de tal modo que la intención del autor del original y la función del texto obtenga su correspondencia en la traducción. Broeck expresa su coincidencia con André Lefevere en lo que a equivalencia se refiere, al citar a éste en su propia definición de la equivalencia:

> A translation can only be complete, 'if and when both the communicative value and the time-place tradition elements of the source text have been replaced by their nearest possible equivalents in the target text'» (Broeck, 1978: 39, ver también Lefevere, 1975:102).

Como declaración de principios y expresión de un ideal todos suscribiríamos esta definición. La dificultad estriba, no obstante, en tornar el ideal en algo verdaderamente operativo, es decir, significativo. De entrada, ocurre que la idea de «función», lo sabe-

mos ya, es inconsistente, refiriéndose en general al uso que se hace del término en la teoría de la comunicación. También guarda relación con el uso que le da Nida cuando defiende una reducción de la carga significante del texto para adaptarla mejor a la lengua y cultura de la traducción. Un intento menos reductor y dispuesto a contemplar los diversos niveles significantes del texto se encuentra en la distinción que hace Popovic entre *equivalencia lingüística, paradigmática, estilística y textual,* aunque la confusión y la fragmentación persisten (en Holmes, Haan y Popovic, eds. 1970:89-95).

Un cierto avance se refleja en la apuesta de Gideon Toury por ese mismo ideal de cuasi-intercambiabilidad entre el texto de partida y el de llegada, cuando establece la distinción entre la *equivalencia* entendida como concepto teórico y entendida como término descriptivo. Esta segunda acepción adquiere una mayor aplicación metodológica. Al plantear la distancia entre el concepto y sus posibilidades de aplicación, el teórico israelí hace extensiva la cuestión a los fundamentos mismos de toda elaboración teórica en la que el punto de referencia sea el texto de partida y la lengua de partida.

En realidad este cuestionamiento supone la mayor innovación introducida por la escuela de Tel Aviv. Para ellos el giro metodológico consiste en dejar bien sentado que es el texto de llegada –y no el de partida– el que condiciona la solución que dé el traductor a los problemas que resultan del proceso de la traducción. Este itinerario se dinamiza al hablar además de «cultura receptora». Entre la equivalencia teórica y la equivalencia descriptiva (la que se ocupa de ver las relaciones concretas entre enunciados concretos) se advierte la existencia de un hueco, una distancia que la teoría es incapaz de salvar; por eso, dice Toury:

> It is precisely this gap which so clearly indicates the inadequacy of a source-oriented theory of translation to serve as a basis for the study of phenomena actually belonging to the target pole

(Toury, 1981: 13).

Un caso práctico especialmente ilustrativo del problema tal y como lo plantea Toury nos lo ofrece Ezra Pound, cuando confiesa su fracaso en la traducción de los sonetos italianos de Guido Cavalcanti al inglés. Para el poeta norteamericano la suposición de que las analogías entre la tradición sonetística inglesa *(cultura de llegada)* y la italiana *(cultura de partida)* podrían servirle de modelo se encuentra con inesperadas barreras:

> Donde tanto Rossetti como yo descarrilamos fue al tomar el soneto inglés como *equivalente* del soneto italiano. No me refiero a no tener en cuenta esa diferencia menor en el esquema de la rima. El error es bastante *natural.* Pocos errores hay que no sean *naturales.* La rima parece muy importante. Quítense las rimas a un soneto y queda un vacío [...] La rima paroxítona saltó por la borda ... por razones obvias (en López García 1996:400; énfasis mío).

El ejemplo es interesante y, sin embargo, sólo indica algunos problemas en los que la distancia entre el texto de partida y el de llegada no puede ser abordada desde supuestos simplistas de equivalencia. El ámbito de los planteamientos de la escuela israelí toca cuestiones bastante más problemáticas.

Traducción/manipulación: fidelidad a la cultura de llegada

Se inicia, pues, en los años ochenta un nuevo giro en los Estudios de Traducción que supone fijar la atención en el *texto traducido* para analizar en éste las relaciones de intertextualidad que mantiene con el otro texto y con los otros textos de la cultura. Se pasa, así, del estudio en el plano interlingüístico al estudio de la propia dimensión textual tal como se manifiesta en el producto

mismo que es la traducción. La teoría –o quizá se trata sólo de una metodología– se va alejando cada vez más de hipótesis abstractas y universales esencialistas para centrarse en el estudio de las traducciones mismas; y lo hace prescindiendo de una idea de equivalencia entendida como serie de requisitos preconcebidos y abstractos, para basarse en el análisis de las relaciones concretas que una determinada traducción establece con respecto al texto original.

Ese cambio de planteamientos se refleja también en la sustitución de la idea de equivalencia que lleva a cabo Theo Hermans *(1985:28)* por las nociones de *similitud, analogía, correspondencia (matching).* Teorías que quieren ser descriptivas, no prescriptivas; que se moverán, en el caso de Toury, entre los polos de la *adecuación* y la *aceptabilidad* que marca la cultura de destino, pues entiende éste, aunque no llega a ahondar en la complejidad del fenómeno cultural, que el texto traducido existe como artefacto cultural en el contexto de esa cultura. Eso sí, como mínimo relativiza el concepto simplista de corrección que regía en las teorías más normativistas: «All translations privilege certain properties/ meanings at the expense of others, and the concept of a «correct» translation ceases to be a real possibility» (Toury, 1980: 18).

Hay, no obstante, notorias incongruencias en el desarrollo teórico que lleva a cabo Toury y la escuela de los Países Bajos a partir de sus premisas iniciales. No voy a entrar en ello, pues el camino, algo sesgado quizás, para llegar a mi objetivo habrá de ser otro; por eso me limitaré a mencionar los aspectos que, por fundamentales, más limitan los horizontes de su metodología: la aspiración a un empirismo que revista su trabajo de «valor» científico le ha obligado a partir de unas premisas y presupuestos en exceso sistematizadores y dependientes de una jerarquización tan hipotética como cuestionable de lo que es el complejo lingüístico-cultural en el que se inserta la traducción.

Me refiero a la Teoría de los Polisistemas que propone Itamar Even-Zohar (1978a; 1978b; 1990) en un intento de dar cuenta

del comportamiento y la evolución de los que él denomina *sistemas* literarios que operan en una cultura determinada. El término «polisistema» remite a un conglomerado estratificado de elementos que tienen conexión entre sí. Su interacción va produciendo modificaciones y mutaciones que alteran el conjunto del sistema. Las tensiones continuas entre los distintos modelos literarios –tradiciones y géneros– vigentes en un polisistema nacional concreto dan lugar a cambios y evoluciones dentro del propio sistema. Las formas literarias más minoritarias e innovadoras pugnarán por hacerse con la centralidad del canon, en la dinámica excesivamente desideologizada que nos propone Even-Zohar. En su periferia la presencia, más o menos notoria e influyente, según los casos y momentos, de la traducción (Baker 1993; Gentzler 1993).

Ha sido la Escuela de la Manipulación la que ha adoptado en sus trabajos la propuesta del teórico israelí, de ahí que venga asociada la idea del «polisistema» a la elaboración teórica en su vertiente más descriptiva. De todos ellos es André Lefevere el investigador que más se ha diferenciado de sus colegas de Tel Aviv y de Lovaina en los trabajos realizados en los diez últimos años,[5] pasando de un método inductivo con afán regulador a un método más deductivo y menos formalizado. Una de sus principales aspiraciones quería ser el intento de incorporar todo el complejo cultural –extraliterario e ideológico– a sus observaciones, evitando así el estudio aislado de los textos a que da lugar la noción misma de equivalencia.

Si la traducción es, y luego ahondaremos en ello, un artefacto cultural, nada más lógico que contemplar el fenómeno traductor en el contexto de la dinámica a que da lugar y también la que lo

[5] Aunque, dadas las afinidades de sus enfoques respectivos, suele agruparse a los teóricos de Tel Aviv con los que trabajan en universidades belgas y holandesas, bajo la denominación de Escuela de la Manipulación, parece haber cierta resistencia por parte de los primeros a ser englobados en el mismo grupo que sus colegas europeos.

hace posible fomentando la traducción de una obra extranjera. Resultado de una serie de estrategias textuales vinculadas a la tradición (en su sentido diacrónico tanto como sincrónico), el texto traducido se adapta inevitablemente a lo que Toury llama la «norma traductora», es decir a las convenciones específicas de su cultura de destino, cosa que obliga al estudioso a un abordaje multidisciplinar y a un buen conocimiento de las culturas, en definitiva, a una metodología muy distinta a la que deriva de la noción simplista de equivalencia (Toury 1981:1991; Hermans 1985: Leuven-Zwart & Naaijkens eds. 1991; Bassnett & Lefevere 1990).

A mi entender, es ésa una dirección[6] que podría innovar el campo, redoblando el esfuerzo por enlazar, en la medida de lo posible, teoría y práctica. Sin embargo, el paso de los años muestra una productividad que no colma las expectativas que inicialmente se despertaron. Por otra parte, las rígidas jerarquías del polisistema lo hacen poco operativo a la hora de referirse a una obra literaria, cuya posibilidad de supervivencia poco tiene que ver con esa visión de apariencia dinámica que le otorgan Toury y sus colegas.

Se une a eso el siempre difícil problema de la causalidad de los fenómenos culturales, que en el polisistema es entendida desde un esquema lógico sobreimpuesto. El problema de fondo deriva, en realidad, de la idea misma de «sistema» o «polisistema» que creemos del todo inaplicable a ese conjunto complejísimo de fenómenos que intervienen en la dinámica de una cultura, dinámica que es del todo imposible tratar de circunscribir en tanto «sistema» o donde el sistema parece derivar de una cierta inercia

[6] Hemos de mencionar también la variante de la teoría de los polisistemas que introducen en 1981 Toury y Even-Zohar con el nombre de *transfer theory.* Se trataría de localizar con mayor precisión el espacio de la traducción en tanto transferencia cultural, es decir, de prestar mayor atención a la inestabilidad que produce en un texto ese estar en la periferia de los sistemas y de las culturas (Even-Zohar y Toury, eds. 1981:1-8).

que habría que analizar más críticamente. De hecho los resultados concretos de este tipo de estudios regidos por la idea de un contexto polisistémico viene a traducirse en un análisis basado en la teoría de la recepción, por ser éste el método más accesible al investigador, y si es así, el entramado polisistémico acaba por presentarse como innecesario, cuando no excesivamente rígido.

Su intento de evitar ser prescriptivos y normativistas les llevó a un método neutro, objetivo, que les permitía hacer un análisis de lo que llaman «literatura traducida», subgrupo del polisistema literario que contemplan. Presuponer que la traducción ha de estar orientada hacia la cultura meta *(target-oriented)* no deja de ser una forma de prescripción en un método que se dice meramente descriptivo: «norma translacional» que sería la serie de condicionantes que obligan a adaptar el criterio de traducción a las expectativas del contexto sociocultural en que se inscribe el nuevo texto. No vamos a abordar en este punto los graves problemas teóricos que derivan de tales planteamientos, sino remitir al análisis lúcido de Antoine Berman (1995:35-60), que problematiza los presupuestos en que se funda la escuela israelí reconociendo en ellos una visión subsidiaria del traductor que condiciona desde la raíz la operación traductora misma, vista como forma de adaptación servil fundada en un criterio de aceptabilidad:

> Parce qu'ils sont par trop 'étranges', Shakespeare, Dostoïevski, Kafka doivent être acceptés. D'où la second consequénce néfaste: la question de la verité réapparaît, mais sous cette forme: l*a traduction 'vrai' est elle qui est «adéquate' à tel moment,* etc. (1995:58)

Para la escuela de Tel Aviv la «verdadera» traducción es la que resulta «aceptable» por integrar la obra extranjera al polisistema receptor. Esa tergiversación que anula el deseo del traductor de «revelar» en el más pleno sentido la obra extranjera y convierte el acto traductor en un mera *necesidad* de adaptación a la situación de apertura o cerrazón en que se encuentra la cultura en ese mo-

mento, aparece a los ojos de Berman como «nefasta». Negación de la autonomía del acto traductor que equivale a negar la historia misma de la traducción para adoptar una posición teórica que sólo contribuye a confirmar la realidad de la traducción en términos estadísticos. Si es cierto que la traducción-adaptación es la práctica más frecuente, lo que aquí sostenemos con Berman es que la función de la teoría no puede reducirse a esa reglamentación estadística, sino pensar el problema desde la libertad del traductor, su deseo de buscar en su tarea la verdad del texto.

Nuestra personal concepción de la función de toda teorización y, por lo tanto, de toda reflexión sobre las traducciones en el acto de hacer un análisis crítico de sus aportaciones, se acerca mucho a la percepción de Antoine Berman. Su lúcido trabajo *Pour une critique des traductions: John Donne* (1995) persigue, más bien, orientar el análisis de las traducciones a localizar el lugar del sujeto traductor –le *sujet traduisant–.* Cualquiera que sea la interpretación que demos al término sujeto, eso supone no dejar de lado al menos tres aspectos: su *individualidad* (todo sujeto es un ser singular, único), su capacidad de *reflexión* (reflexión sobre sí mismo y sus actos) y su *libertad,* correlativa a su responsabilidad:

> Cela vaut por la *psychè* traductive. Certes, devenir un simple *relais* est l'un des ses possibles. Et si maints traducteurs ne sont que des «relais des normes du discours social» il s'agit toujours d'un choix, même si ce choix n'est pas vraiment conscient. C'est parce qu'il est *responsable* de son travail que le traducteur peut, et doit, être jugé (1995:60).

Lejos de confirmar que la traducción es una mera circunstancia cambiante, relativa sólo a los aires que corren y, por tanto, sin identidad ni fronteras, la historia, época tras época, nos muestra la riqueza, desconcertante siempre, de su práctica y de su «Idea». El análisis de traducciones tendría que ir encaminado a mostrar la importancia del acto traductor en tanto responsabilidad del

sujeto de la traducción y a hacer los juicios de valor pertinentes. Pensamos, a diferencia de la escuela israelí, que el traductor, como el escritor, como todo acto cultural, debe ser valorado, juzgado en tanto es un acto que no carece de una dimensión ética que sobrepasa las circunstancias externas en que la labor se realiza. Se trata de no obviar, como lo hace el funcionalismo de Tel Aviv, al sujeto traductor, de otorgarle el lugar activo –y no meramente instrumental– que le corresponde en todo el circuito cultural. Entender la crítica de la traducción como un género discursivo dirigido a contemplar todas las dimensiones del fenómeno traductor implica centrarse en el sujeto que traduce tanto como en el texto que produce, texto del que es artífice y también responsable.

En último término, el obstáculo sigue siendo el mismo que invalidaba los esfuerzos cientifistas: la exclusión del núcleo central del problema, que exigiría una reflexión sobre la naturaleza misma de la traducción, es decir, sobre la naturaleza del lenguaje. Imbuidos los *Translation Studies* de lo que Derrida denomina «la metafísica de la presencia», las nociones que siguen manejándose de lo que es un texto, de lo que es un autor y de cómo se crea el sentido se fundan en una concepción ingenua y simplificadora del lenguaje, manifiesta, por otra parte, en la escasa atención teórica que han venido prestando a la hoy injustificable segregación entre textos literarios y no literarios. Muestra clara, insistimos, de una grave laguna en la teoría. De ahí que sea más interesante analizar las cuestiones que los *Estudios de Traducción* no plantean; las que omiten, desplazan y excluyen.

La preocupación por cómo traducir, las valoraciones y constataciones de los que escriben sobre traducción en ese registro pertenecen propiamente a planteamientos de «método». Escritura limitada a comentarios de traducciones, el tono que adoptan varía entre la apología y la prescripción, siquiera involuntaria. O derivan en una asepsia que, bajo el imperativo de no prescribir normas, reprime toda valoración del texto y, por tanto, todo análisis

del contenido y de sus sistemas de referencia a lo extratextual. Además, su posicionamiento en lo que Derrida denominaría el «exergo» sugiere la conciencia de su propia marginalidad y, sin embargo, a ellos mismos se debe esa demarcación y marginalización que no hace sino perpetuar su borramiento, borramiento de todas las huellas de su historicidad. Gesto de exclusión que tiene un efecto que no podemos dejar de advertir, por cuanto supone que el texto siga percibiéndose todavía como ese todo unificado y transparente ajeno a cualquier mediación.

El punto de vista del lector: esbozo de un método crítico para el análisis de traducciones

Desentrañar la estrategia adoptada por el traductor en su tarea nos sitúa, una vez más, en el espacio de la lectura. Lectura centrada exclusivamente en la traducción, dejando de lado provisionalmente el original. Se trata de captar el efecto de una obra extranjera vertida, en nuestro caso, al castellano. Es en una segunda lectura donde cambia nuestra mirada lectora para acercarnos al texto más críticamente y valorar las estrategias concretas del traductor, sin remitir todavía el texto al original. Se trata, primero, de leerlo en su autonomía, de calibrar su fuerza, la fuerza de su escritura, su organicidad y consistencia, ese efecto que los críticos de una obra –cuando condescienden a comentar el hecho traductor– expresan en términos de «agilidad», «buen estilo», «frialdad», «torpeza», etc.

Esa lectura descubre inevitablemente «zonas textuales» que se muestran problemáticas, es decir, zonas del texto en que afloran las carencias, los defectos, donde pierde «garra» el discurso y el lector encuentra inesperados tropiezos, flagrantes interferencias –contaminaciones– lingüísticas o incongruencias lógicas. Pero descubre, también, zonas de acierto, de logros notorios que no suponen una excesiva «naturalización» del texto, sino la presencia de modos de escritura extraños al español pero armoniosamente transportados a éste.

El regreso al texto de partida permite releer éste desde esa conciencia de los desajustes y logros hallados en la traducción que han de ser subrayados para preparar la confrontación entre el original y la traducción. En el análisis comparativo se confirman los modos en los que el traductor ha restituido todos los rasgos estilísticos que dan carácter propio y singular a la escritura del original y configuran la red de correlaciones textuales. Las formas del enunciado, los modos de encadenamiento de las proposiciones, el uso que se hace del adjetivo, del adverbio, de los tiempos verbales, de las preposiciones. La modulación de los registros, la presencia de palabras claves o recurrentes.

En una perspectiva más global, hemos de analizar también la relación que en la obra se establece entre la escritura y la lengua, los ritmos que dan unidad y organicidad al texto. Es un recorrido crítico que, de hecho, reconstruye el trabajo de lectura que hubo de llevar a cabo el traductor antes de emprender su reescritura.

Hasta aquí lo que Berman, cuyos criterios hemos seguido aquí de cerca, denomina *pré-analyse:* lectura crítica de la traducción para preparar la confrontación de los dos textos. Esta confrontación supone un trabajo previo, minucioso, de selección de ejemplos, de formas estilísticas (en el más amplio sentido) particularmente significativas en el texto original y que constituyen sus centros de gravedad.

Pero, hemos de fijar, además, la atención en la figura misma del traductor, para preguntarnos *quién es.* A menudo en las traducciones españolas escasea la información sobre su persona, pero ahí donde sea posible es importante conocer su trayectoria de trabajo, sus gustos literarios, sus otras actividades intelectuales: críticas, de enseñanza, de su propia escritura y todo cuanto pueda orientarnos sobre su práctica traductora y los principios que la guían. Ese conocimiento del traductor nos permitirá comprender mejor lo que nos interesa establecer en este punto: *su proyecto traductor.* Cómo percibe la tarea, cuál es su concepción de ésta, aspecto sin duda marcado por el discurso social e ideológico de su tiempo. Y ahí

importa considerar junto a sus usos, los modos en que él ha internalizado la ideología social, literaria y traductora que le rodea.

La posición del traductor supone una cierta elaboración, un cierto compromiso entre sus convicciones personales y las exigencias de su entorno y esos modos de compromiso se reflejan en su trabajo y también en sus prólogos, comentarios o estudios, que exhibirán hasta qué grado su posición es el resultado de una reflexión propia o de un dejarse llevar por la doxa ambiental y por los lugares comunes que circulan en torno a la traducción. La realidad sobre esos aspectos queda inevitablemente plasmada en la traducción misma. Y es el conjunto de sus parámetros lingüísticos, literarios, culturales e históricos los que determinan el hacer, el sentir y el pensar del traductor. Berman denomina a esa perspectiva el *horizonte del traductor,* noción que trata de escapar a la visión funcionalista del traductor como mero «relevo» en una cadena, mediador pasivo totalmente determinado y condicionado socio-ideológicamente.

Esta tercera etapa de nuestro recorrido se resume, pues, en tres momentos:

– estudio de la posición traductora
– estudio del proyecto de traducción
– estudio del horizonte traductor.

Hasta aquí se trata, en realidad, de esa fase preliminar del análisis que supone la lectura a fondo del original y de la traducción en la secuencia que ya hemos descrito. El trabajo comparativo en sí es el estudio crítico de la traducción, del original y de los modos de realización del proyecto traductor. La validez (es decir, la verdad) del proyecto se ha de medir a la vez en sí mismo y en sus resultados en el producto acabado de la traducción. También en relación a traducciones anteriores y contemporáneas y en relación a otras traducciones en otras lenguas. Esa misma pluralidad de resultados es esclarecedora de la absoluta singularidad de la tarea

del traductor y la estrecha relación que hay entre su subjetividad, su horizonte intelectual y los resultados de esa labor multifacética.

Los criterios de evaluación corresponden a dos órdenes distintos: *poético* (en el más amplio sentido, es decir, textual) y *ético.* Se ha de valorar si el traductor ha logrado construir un texto, otorgarle cohesión y organicidad en correspondencia adecuada a la textualidad propia del original. Entran aquí todas las consideraciones sobre lo que es la fidelidad y la equivalencia, con la dimensión ética que esas nociones teóricas comportan. Formas de entender el respeto al original y el respeto, también, al lector de la traducción sin caer en el servilismo, formas de abordar las correspondencias entre los dos textos. Y de ajustar al máximo la libertad, irrenunciable, del traductor a las exigencias que vienen dadas por todos los demás elementos, sobre todo el texto y los lectores de la traducción (ver Berman 1995).

Tan sucinta propuesta metodológica no puede sino esquematizar toscamente una tarea crítica tan delicada como compleja. Se trata, en realidad, de calibrar si el traductor ha logrado dar vida propia a un texto ajeno. Y hacerlo, además, desde dentro, no desde una mirada parcial y de superficie. En capítulos siguientes tendrá, quizá, el lector la ocasión de vislumbrar los aspectos que irán apareciendo como cruciales en la tarea traductora. Sólo esa retroactividad le permitirá comprender cómo puede el crítico de una traducción percibir lo que, en definitiva, ha de mostrarse en ella como vinculado a la verdad misma del texto. Y no cabe duda de que es la singularidad de cada texto la que orienta, necesariamente, la labor crítica. Entretanto, hemos de dar algunos pasos más en este recorrido por los caminos de la teoría.

Del método como coartada al análisis cultural e ideológico

En el ámbito de un análisis de la cultura, obras clásicas como la de George Steiner (1975), Susan Bassnett y André Lefevere

(1990), –por citar sólo los nombres más representativos– rompieron una brecha fundamental en el análisis cultural de la traducción, aunque desde parámetros tradicionales que sólo contemplan la perspectiva socio-histórica. En todo caso, son textos enriquecedores por su amplitud de visión, por ser modelos de análisis que muestran la necesidad de incorporar al traductor a ese mundo de reflexión que no rehuye contemplar la complejidad del discurso y la imposibilidad de una definición reductora de la fidelidad y de la equivalencia.

Un trabajo que tuvo especial incidencia en el mundo académico, por su carácter de manual práctico, fue el celebrado *Discourse and the Translator*, de Basil Hatim e Ian Mason (1990). Era un momento en que la reflexión traductológica en España no se había abierto al universo del discurso, por lo que el enfoque semiótico de los profesores Hatim y Mason supuso una innovación metodológica fácilmente aplicable a las clases de traducción. Su semiótica y esa sociolingüística apoyada en la obra de Halliday, Grimes o Fowler, es decir, en investigaciones atentas a los diversos registros del discurso, y en la lingüística del texto practicada por Grimes, van Dijk o Werlich, supo recoger una problemática hasta entonces muy dispersa. Su limitación, desde mi punto de vista, es la total segregación que lleva a cabo del discurso literario. Su visión cultural queda así reducida al registro de la política y del intercambio comercial y a contemplar las diferencias pragmáticas surgidas en los intercambios mediáticos y mercantiles.

Una reciente aportación al panorama español de la ciencia traductológica lo constituye el texto *Problemas actuales de la traducción* (1997) de Zinaida Lvóvskaya, que nos permite conocer la tradición lingüística rusa. Su enfoque comunicativo incorpora esa dimensión semiótica del texto que permite salir de una visión estática de la producción del sentido. La vitalidad de su libro viene dada, además, por la variedad de ejemplos y situaciones que la autora analiza desde su propia experiencia traductora.

Las recopilaciones de textos y ponencias llevadas a cabo en el ámbito hispánico por Carmen Valero (1995), el estudio de nuevas corrientes de Carmen-Africa Vidal (1995); la antología «manipulista» de esta autora en colaboración con Román Alvarez (1996); las más tradicionalistas recogidas por Luis Charlo Brea (1996) y Esther Morillas/Juan Pablo Arias (1997) son un buen ejemplo de las orientaciones que dominan últimamente el panorama español: eclecticismo, enfoque filológico, estilístico o histórico que sigue contemplando la literatura como un campo de máximo interés para el análisis de traducciones aunque no aborda problemas teóricos más generales, ni siquiera esa necesidad ya clamorosa de abandonar los hábitos de segregación discursiva. La presencia de la cultura en esos trabajos es la que aporta la historia o la literatura, pero se echa de menos una revisión de los viejos conceptos monológicos de cultura y su vinculación directa con los usos discursivos. La incidencia del Otro queda en todos ellos por descubrir y, en consecuencia, la cuestión del sentido permanece inexplorada.

Trabajos recientes, como los de Lawrence Venuti (1992:1995); la recopilación de Palma Zlateva (1993); la obra sin duda osada e inventiva, pero con un sustento teórico tan lleno de intuiciones como esotérico en sus fundamentos epistemológicos, de Douglas Robinson (1991;1996), cuyo más reciente trabajo se adentra en el terreno del postcolonialismo (1997); las de Robert Young (1996) o Anthony Pym (1992:1998) son aportaciones puntuales con voluntad innovadora. En el caso de Venuti se aprecia una revisión de los viejos parámetros. La aparición de su *Rethinking Translation* abría nuevas perspectivas que sólo muy recientemente parecen calar en el ámbito español, tan apegado a la tradición filológica y tan reacio a adentrarse en la reflexión teórica. Influenciado por las nuevas tendencias norteamericanas surgidas de los Estudios Culturales, Venuti aborda los problemas de traducción desde una conciencia del otro que, aunque insuficientemente teorizada por reducirse al otro de la sociología, y en exceso volca-

da en las relaciones de poder entre traductor y editor en el ámbito muy específico de lo norteamericano, induce a nuevas reflexiones sobre las hegemonías culturales y los hábitos etnocéntricos de traducción.

También vinculados a los Estudios Culturales son los trabajos que analizan las traducciones desde la perspectiva del género*, como el de Sherry Simon (1996) y Louise von Flotow (1997), innovadora y refrescante perspectiva que no hemos de dejar atrás, pues remite, después de todo, a un problema que ya hemos anotado como central para la cultura: el antiguo y perpetuo antagonismo de los sexos.

Hay, además, toda una serie de trabajos importantes orientados a los problemas de las identidades culturales en el mundo postcolonial en que vivimos. Tejaswini Niranjana (1992) fue una de las importantes pioneras en este campo y su libro aporta sólidas reflexiones teóricas basadas en el pensamiento postestructuralista; también Alfred Arteaga (1994); Gordon Collier (1992) y en la Península el trabajo pionero de Ovidi Carbonell (1997). Inspirado en el *orientalismo* de Edward Said, hereda, inevitablemente, las limitaciones de éste: una insuficiente teorización del otro que queda reducido al "alter ego" histórico, a un otro histórico y sociológico que no llega a incidir en una teoría del discurso y en una teoría de la traducción basada en aquélla. No obstante, estos trabajos surgidos de las innovaciones propiciadas por los Estudios Culturales norteamericanos muestran una preocupación por la *diferencia* que en sí misma supone un giro muy prometedor. Giro, no obstante, difuso por la multiplicidad de los criterios teóricos basados, principalmente, en el postestructuralismo. Faltan muchas preguntas por formular en el seno de estas corrientes. Faltan articulaciones que es preciso establecer para dar mayor entidad teórica a su pensamiento; articulaciones histórico-sociales o político-económicas que den apoyo simbólico –y no sólo ideológico– a los procesos culturales (ver Jameson y Zizek 1998).

Hemos de volver, en seguida, sobre la leve heterogeneidad en

que se enmarca el grueso de los trabajos producidos en el seno elástico de los Estudios de Traducción. Revisar sus premisas es necesario pues al amparo de tan cómoda etiqueta está produciéndose una prolífica, aunque desorientada, actividad que conviene examinar desde sus fundamentos epistemológicos. No menos necesario, antes de avanzar en la dimensión propiamente teórica, es detenerse un momento en consideraciones de orden histórico, pues sin ese horizonte, sin puntos de referencia concretos y materiales, sin un mínimo suelo bajo los pies, resulta vano todo intento especulativo.

El lugar de la historia en una teoría moderna de la traducción

Historizar el hecho traductor es el único modo de fundamentar una teoría de la traducción. Desde luego, no sería ésta una tarea unitaria, sino una labor a desarrollar en muy diversos planos y en los distintos ámbitos en los que la cultura está sometida al proceso traductor. En su programa, truncado por una muerte prematura, el teórico francés Antoine Berman tenía reservado un lugar central a la historia de la traducción, sin la cual la empresa teórica carece de la base más imprescindible: «La constitution d'une histoire de la traduction est la première tâche d'une théorie moderne de la traduction» (1984:12). Toda modernidad exige un movimiento de retrospección en que basar el posterior acto introspectivo que supone la tarea de teorizar una práctica cultural que incide tan significativamente en la visión que podamos tener de nosotros mismos. Un ejemplo emblemático de ese proceso necesario, por cuanto supone de crítica y de revisión, de encuentro con uno mismo en un presente no ciego, sino historizado, nos lo ofrece la figura de Ezra Pound.

Este poeta-crítico-traductor reflexionaba en simultaneidad sobre la historia de la poesía, de la crítica y de la traducción. Del mismo modo, todas las grandes *re-traducciones* de este siglo (Dan-

te, La Biblia, Shakespeare, los griegos) exigen ir acompañadas de un comentario y revisión de las anteriores versiones. No estoy muy segura de que ésa sea la práctica más habitual en nuestro país, pero eso no invalida la afirmación que acabamos de hacer; más bien pone en cuestión la seriedad con la que editores, adaptadores teatrales, incluso traductores emprenden esa tarea.

No se trataría en principio de someter el pasado a periodizaciones pre-establecidas, como hace de un modo un poco arbitrario y aproximativo George Steiner en *After Babel.* Es imposible separar esa historia de la de las lenguas y las culturas, así como de sus textos maestros. Por eso cada cultura y cada nación han de construir la propia historia de su práctica traductora en cada época, vinculándola a la literatura del momento, analizando en ese ámbito su modo de dependencia o relación con otras literaturas y otras lenguas; pero además se han de tener en cuenta otras modalidades de intercambio cultural, en lo lingüístico, en lo intelectual, en lo filosófico, en lo religioso, en lo científico.

El importante trabajo de Leonard Forster (1970) que Berman comenta, sirvió, por ejemplo, para mostrar que al final de la Edad Media y comienzos del Renacimiento los poetas europeos eran muy a menudo plurilingües. Escribían en lenguas distintas para un público también políglota; incluso se auto-traducían. Parece claro que se movían, pues, en un medio donde las fronteras lingüísticas no eran tan cerradas como las de hoy, o donde la apertura funcionaba de un modo distinto al nuestro, mundo marcado más que por la apariencia de pluralidad, por la hegemonía casi excluyente del inglés.

Es cierto que en época de Cervantes había lenguas «reinas» como las llama Don Quijote –el latín, el griego, el hebreo– y otras lenguas nacionales que también constituían un vehículo de cultura –el inglés, el francés, el español, el italiano– además de lenguas de ámbito regional. El contacto entre ellas era mayor y la influencia mutua mucho más presente y cotidiana. Permitía, incluso, que un género poético se relacionara con una lengua deter-

minada; el provenzal para la lírica, el francés para la épica o la prosa. Milton, por ejemplo, elige el italiano para su poesía amorosa y lo explica así a su amada: *«questa è lingua di cui si vanta Amore»* (en Berman 1984:14).

En este ambiente heteroglósico es indudable que la visión que de la traducción se podía tener debía ser bien distinta de la nuestra, pero sin duda también era muy otra la idea misma de literatura. Pensemos que hasta el siglo XVIII no se instaura una idea de la literatura como institución tal como hoy la conocemos. Los textos existían en un ámbito lector que no clasificaba el hecho literario como lo hacemos nosostros. La heterogeneidad de discursos y de géneros no sólo era mucho mayor, sino que además se interrelacionaban mucho más estrechamente. Sin duda la noción que tenemos en la actualidad de «lengua materna» respondía a otros parámetros; y casos tan excepcionales hoy como el de Conrad, Beckett o Nabokov eran bastante corrientes. Todos esos factores situaban a la traducción en un lugar que en poco se corresponde con el nuestro. Ese entramado de relaciones con la lengua materna, con la lengua extranjera, con la literatura, respondía a una estructura bien diferente a la que funciona hoy. Conocer ese pasado en cada uno de los momentos históricos de una cultura es una condición necesaria para un desarrollo teórico bien fundamentado que otorgue sentido al presente:

> Faire histoire de la traduction, c'est redécouvrir patiemment ce réseau culturel infiniment complexe et déroutant dans lequel, à chaque époque, ou dans des espaces différents, elle se trouve prise. Et faire du savoir historique ainsi obtenu une ouverture de notre *présent* (Berman 1984:14).

Esa perspectiva permitiría, entre otras muchas cosas, dar un sentido histórico a conceptos como el de fidelidad que hoy manejamos desde una sincronía que no nos permite ver la evolución del concepto en términos de prácticas pasadas. Operamos desde

presupuestos ideológicos a los que, por desconocimiento histórico, otorgamos valor de verdad. Así, el lector culto del siglo XVI de que habla Forster gozaba sin prejuicios de las variantes textuales y lingüísticas. Ignoraba en gran medida el problema de la fidelidad y de la traición precisamente porque no había sacralizado su lengua materna. Puede muy bien suceder, pues, que en esa sacralización de la lengua propia radique buena parte de lo que hoy vemos como «problemas» de traducción.

Desde luego, lo que no puede obviarse en nuestro contexto cultural es la importancia de contar con una historia de las traducciones en España. La empresa es, por supuesto, enorme, y requeriría un amplísimo y bien coordinado proyecto a nivel nacional que fuera capaz de implicar a otros campos del saber: historiadores, historiadores de la literatura, filósofos, clasicistas, arabistas, hebraistas, anglistas, etc. que trabajando en las distintas épocas fueran poco a poco –pacientemente, como dice Berman– dibujando esa espesa red de relaciones culturales a que aludía el autor francés.

Pero, además, como pasa siempre que tratamos de traducción, iluminar esos rincones oscuros de nuestro pasado cultural, sería al mismo tiempo un modo de arrojar luz sobre problemas que otras disciplinas por sí mismas no han podido aclarar. La contribución de esa historia desbordaría con mucho el interés concreto de los estudiosos de la traducción. Así, en el campo de la filosofía, conocer cómo y cuando fueron llegando a nuestro país las obras de los pensadores que marcaron nuestro pensamiento sería un modo de dar más entidad a la historia de la filosofía.

Si la historia es relato de acontecimientos, narración que selecciona, simplifica, organiza, resume, también es cierto que el acontecimiento se percibe siempre de forma incompleta y lateral, gracias a documentos, testimonios, vestigios. Conviene destacar la importancia del acontecimiento y la diferencia, y en este sentido preciso, Foucault nos ha dejado un método de utilidad práctica para estudiar los *discursos,* las prácticas diferentes; nos invita

a observar lo que se dice, y los prejuicios y resistencias que surgen. Pero, lo importante –y es lo que queremos subrayar– es que todo objeto histórico depende de relaciones: las cosas existen en «relación a». Foucault (1979) habla con precisión de *historia-genealogía,* que significa percibir el conjunto, relacionar los objetos concretos con prácticas y con interpretaciones. Se trata también de interrogarse sobre las nuevas formas de entender las disciplinas, y ver de qué modo se relacionan los autores del pasado y sus doctrinas con el presente. Esta tradición crítica es de particular interés para la historia de las traducciones, pues nos permitiría trazar las formas culturales y nacionales de la subjetividad; las prácticas sociales y discursivas que han dado lugar a formas múltiples de subjetividad.

Apuntes breves para una historia de la modernidad en la Península Ibérica: nuestro siglo XIX

En este sentido muy preciso, convendría volver sobre el siglo XIX español –tan desconocido– y trazar la historia de la modernidad en la Península. Si el libro ha sido una de las metáforas más poderosas para pensar el cosmos, la naturaleza o el cuerpo humano (como nos recuerda en su hermoso estudio sobre el libro y la lectura Roger Chartier, 1992), conviene, pues, volver sobre un momento indisociable del ingreso en la modernidad cultural, y revolver los comentarios inquietos y las polémicas violentas que resonaron en el espacio público y privado. Es evidente que carecemos de información (o en todo caso, la que tenemos es muy fragmentaria) de la recepción de la filosofía, la sociología, la economía, las ciencias en un siglo que representa un vuelco copernicano en el pensamiento; con Hegel, Darwin y Marx –en particular– pero no menos con otros pensadores que se tradujeron de manera clandestina o semiclandestina. Sabemos, por ejemplo, que *Investigaciones de la naturaleza y causa de la riqueza de la naciones* de Adam Smith, escritor fundamental en la historia de la eco-

nomía, tuvo una traducción de Alonso Ortiz en 1794, si bien apareció expurgada.

El hispanista inglés Nigel Glendinning publicó un breve trabajo sobre la influencia de la literatura inglesa en España en el siglo XVIII (1968), e Iris M. Zavala (1978) ha documentado la difusión de las ideas filosóficas y científicas desde principios del siglo ilustrado, y el conocimiento que se tenía en la Península del "libertinaje erudito". Por Francisco Lafarga conocemos las viscisitudes de Voltaire en España (1982), y el hispanismo francés ha venido trabajando desde hace años la difusión de los grandes "enciclopedistas" e "ilustrados" en suelo español, así como la recepción de autores fundamentales, como Chateaubriand o Zola (1997). Menos conocidas son las formas de diseminación de la poesía. Pienso, especialmente, en autores de Baudelaire en adelante, si bien a Alfonso Reyes debemos un hermoso ensayo sobre las traducciones de Mallarmé aparecido en la *Revista de Occidente* en 1932.

Conocemos menos la recepción de Jean-Jacques Rousseau, fundamental en el desarrollo de la subjetividad moderna (a él debemos el empleo de la palabra "moderno" en el sentido en que la utilizamos hoy día). Abundan también las traducciones de Benjamin Constant, de Destutt de Tracy, precursor de la sociología moderna, a quien debemos el vocablo "ideología". En catálogos de libros de viejo (fuente inagotable de información), he podido comprobar la diseminación de traducciones de Jeremy Bentham desde París, y Burdeos. A Madrid sólo llegan a partir de la apertura que inicia el Trienio Constitucional (1820-23). La importancia de este filósofo inglés en el desarrollo de las ideologías es de sobra conocido, y por lo que se sabe, Toribio Nuñez junto a José Joaquín de Mora, fueron los introductores del pensamiento de Bentham en España, en vida del mismo. Su importantísisma influencia es evidente en el liberalismo español. Por entonces aparecen también traducciones –si bien más tardías– de Augusto Comte, el padre del positivismo: en 1886 se publica una versión de su obra debida a Antonio Zozaya.

Estos retazos de historia no son sino una pequeñísima muestra de cuanto se puede decir, pero nos da alguna idea del interés que puede tener para la historia del pensamiento en nuestro país.

En el campo de la economía política es imprescindible destacar la recepción de la obra de Jean Baptiste Say, *Tratado de economía política o Exposición sencilla del modo con que se forman, se distribuyen y se consumen las riquezas,* traducido por Juan Sánchez Rivera, en 1821. Se trata de la primera traducción completa, sin mutilaciones, que contiene un prólogo y notas del traductor que hacen referencia a los economistas españoles. El libro se convirtió en catecismo de los economistas liberales. También se ha trabajado algo el "socialismo utópico" –Fourier, Cabet, Owen–, si bien se conoce menos al importante pensador Proudhon, que Francisco Pi y Margall tradujo no sin recortes y auto-censuras. Uno de los factores que estos trabajos permitirían conocer sería esa manipulación censora que, sin el menor recato, expurgaba los aspectos considerados «inmorales» desde nuestros criterios domésticos.

Carecemos, asimismo, de estudios recientes sobre literatura y cultura alemana en España. Pienso en Goethe, Heine y los grandes románticos, si bien es conocida parcialmente la difusión de los hermanos Schlegel y su impronta para el romanticismo en la Península. En fecha reciente se ha dedicado un número monográfico a Schopenhauer (1996), fundamental en lo que se viene llamando Generación de 1898; Gonzalo Sobejano ha escrito un trabajo fundamental sobre Nietzsche (1967), y Miguel Angel Vega (1998) ha editado una excelente compilación de la traducción en torno al 98.

En lo que a ideas fundamentales se refiere, sería necesario retomar el "krausismo", que más que una filosofía representa un "estilo de vida" o ideología cotidiana en el siglo XIX, y desbrozar, al mismo tiempo, el hegelianismo del que no se han hecho estudios rigurosos. Esos materiales nos permitirían valorar el pensamiento antimetafísico y el desarrollo de la dialéctica en nuestro país. Sabido es que Unamuno tradujo a Kierkegaard

(también a Herbert Spencer),[7] y que Benavente se dedicó a Molière; Valle Inclán, por su parte, hizo pinitos en la traducción de literatura italiana (D'Annunzio fue muy popular en nuestro fin de siglo), mientras Antonio Machado se ocupaba de Bergson.

Es evidente que nos faltan trabajos sobre otras culturas: un caso flagrante es la rusa, si bien Emilia Pardo Bazán fue de las primeras en difundir a Dostoievski en nuestras latitudes. Y para terminar este brevísimo recuento, sería necesario ampliar el clásico estudio de Fernández Montesinos sobre la traducción de novelas, género que como sabemos se desarrolla en el siglo XIX. Existen traducciones de Harriet E. Beecher-Stowe, cuya popularísima *La choza de Tom* es vertida al castellano por el gran folletinista Wenceslao Ayguas de Izco constituyendo un éxito editorial notable, con ediciones en 1852 y 1853, de Fenimore Cooper, Oliver Goldsmith, Samuel Richardson, Julio Verne, entre tantos otros. En suma, se trata de reconocer que no se hace cultura ni se escribe la historia en una página en blanco, ni las identidades surgen del vacío. Son más bien el efecto del contacto dialógico con otras formas sociales y culturales.

Conocer los movimientos e intercambios culturales nos permitiría, antes que nada, elaborar esa teoría de la cultura que entendemos es pieza necesaria para una futura teoría de la traducción que difícilmente puede sostenerse sin las aportaciones de esos campos del saber que configuran una cultura, es decir, le dan sentido. Pero tras este paréntesis histórico, tornemos a la actualidad de los Estudios de Traducción.

Traducir el sentido: el humanismo y sus viejas fidelidades

El marco conceptual *humanista-liberal* en que se encuadran los Estudios de Traducción ha recibido en ese sentido fuertes críticas por parte de los teóricos del postestructuralismo y de quienes encauzan su trabajo en torno a la traducción hacia los estudios

postcoloniales. Pero, hay algo que a todos preocupa por igual, saquen o no conclusiones similares de su crítica. Como reconoce ya Steiner: «Identical theses, familiar moves and refutations in debate recur, nearly without exception, from Cicero and Quintilian to the present day» (1975:239). La obsesión por la fidelidad y la traición delata una concepción del texto y de la interpretación salida de la ancestral noción de *mímesis,* que sólo ve una relación puramente mimética entre la «realidad» y el «conocimiento». Ese encerramiento en un marco conceptual deudor todavía del idealismo y del empirismo es lo que, estructurado por lo que Gramsci llamaría el «sentido común», continúa sosteniendo las premisas del humanismo tradicional:

> Common sense proposes a *humanism* based on an *empiricist-idealist* interpretation of the world. In other words, common sense urges that «man» is the origin and source of meaning, of action, and of history *(humanism).* Our concepts and our knowledge are held to be the product of experience *(empiricism),* and this experience is preceded and interpreted by the mind, reason or thought, the property of a transcendent human nature whose essence is the attribute of each individual *(idealism)* (Belsey 1980:7).

Fundamentos epistemológicos que persisten en dejar fuera la incidencia del lenguaje en el orden cultural que inscribe lo humano. Ya hemos analizado en otra parte (Rodríguez Monroy 1998) la profunda crítica del humanismo que lleva a cabo Lacan en toda su obra: la noción clásica de conocimiento es ahí cuestionada en sus fundamentos para situar el problema en el plano del discurso, espacio significante en el que tiene lugar la relación

[7] Julio César Santoyo, el autor que más ha contribuido a dar una dimensión histórica a la traducción en España, ha publicado muy recientemente un interesante trabajo sobre la abundante actividad traductora de Unamuno, casi siempre vinculada a sus penurias económicas: «Unamuno traductor: luces y sombras» (en Miguel Angel Vega, ed. 1998).

–siempre conflictiva, no lo olvidemos– entre el sujeto y el mundo. Relación mediatizada por la red de separación que el lenguaje instaura. Ese simple reconocimiento basta para percibir la insuficiencia de las nociones claramente narcisistas que todavía sostienen la idea de conocimiento,

En esa perspectiva, lo que cuenta, lo que se hace imprescindible preguntar, es la relación que cada discurso establece entre el saber y la verdad. El giro permite mostrar que la verdad tiene su origen en un saber del que la ciencia no quiere saber nada: el saber del inconsciente que es necesario extraer en la búsqueda del sentido, búsqueda que no puede estar basada en nociones cartesianas empeñadas en hacer de la razón el centro del conocimiento humano. Al fin y al cabo, hablamos siempre de textos y de discursos producidos por un sujeto que es, para nosotros, sujeto del inconsciente, es decir, sujeto del lenguaje. La cuestión del sentido está capturada en esas redes significantes de las que el traductor no puede escapar si reconoce, con Barbara Johnson, que la traducción «siempre ha sido la traducción del sentido –*meaning*– (en Graham, ed. 1985:145).

La idea de que el significante y el significado guardan una correspondencia unívoca –ésa es, al fin y al cabo la idea que subyace a la noción de *equivalencia*– está enraizada en la filosofía occidental basada toda ella, como Derrida (1981:20) insiste en recordarnos, en un significado trascendente que se configura en el horizonte de una traducibilidad absolutamente pura, unívoca y transparente. Ni el humanismo ni su gemelo, el universalismo, están dispuestos a reconocer que es la heterogeneidad significante que contamina desde el comienzo mismo al «significado puro» la que obstaculiza todo proyecto traductor. Lo curioso es que quienes mejor advirtieron la necesidad de romper ese idealismo trascendental cayeron en otro extremo que vino, en último término, a perpetuar lo que se quiso abolir.

Me refiero al intento de insertar la literatura en el discurso de la ciencia. El importante esfuerzo renovador del formalismo de

las primeras décadas del siglo, tanto del formalismo ruso como de las versiones posteriores en su sesgo estructuralista, se propuso crear una ciencia autónoma que modificase y renovase en profundidad los usos de la crítica tradicional. Sistematizar el campo literario desde el rigor heredado del positivismo tuvo como logro efectivo la descolonización del saber literario. Sin embargo, ese logro se hizo a costa de aislar el objeto literario del contexto cultural y filosófico que lo configura. Prestar atención únicamente a lo formal del texto, prescindiendo del contexto histórico resultó, en un círculo cerrado que condujo muy pronto al punto mismo de partida. Como cualquier proceso de liberación el primer formalismo incurrió en los excesos que Medvedev/Bajtin desgranan con polémico escalpelo en su trabajo *El método formal en los estudios literarios* (1929 en 1994).

Antes de adentrarnos en el pensamiento bajtiniano, tan importante para deshacer viejas dicotomías que impiden situar adecuadamente la cuestión de la traducción entendida como la traducción del sentido, hemos de vincular ese *impasse* a la influencia dominante de estas corrientes lingüísticas y literarias en la teoría de la traducción –y muy particularmente en el desarrollo de los estudios de traducción– advirtiendo que el factor más coaccionante para su desarrollo ha sido el formalismo que, desde uno u otro campo, ha impedido articular una teoría del sentido. Porque el sentido no es algo dado, exige considerar los vínculos del texto con lo real, es decir los modos de inscripción de lo real en el texto a través de lo que en éste constituye la dimensión real de la lengua, es decir, lo que –como ya vimos– Lacan define como *lalengua.*

La lengua del traductor o el espacio del deseo en una ética de la interpretación

Si reflexionar sobre la traducción implica partir, como venimos sosteniendo, de una teoría del lenguaje, parece imposible defender todavía hoy esa distorsionadora, aunque confortante, separa-

ción entre ésta y una teoría del conocimiento que pueda dar cuenta de la relación profunda entre lenguaje y saber en el *ser parlante.* Ese ser es en estas páginas concebido como un todo, y distinguido por el hecho de que habla; y no por toda la serie de idealizaciones que el humanismo le atribuye imaginariamente. En ese planteamiento, posible sólo a partir de la esencial distinción que el pensamiento de Lacan establece entre lo simbólico, lo imaginario y lo real, se hace manifiesta la incidencia del cuerpo –de la imagen del cuerpo– en todo saber humano. El lingüista francés Jean-Claude Milner, resume así la cuestión:

> ¿Acaso el fundamento del lenguaje no es ese momento en que el ser hablante toma conciencia de la existencia de sus congéneres, que forman una clase junto con él y se distinguen en el seno del universo? En suma, ¿acaso no está todo basado en el espejo y la imagen de un semejante en él construida? (1978 en 1998:19).

¿Quiere decir todo esto que hay que verter la lengua por entero en el imaginario? Muchos así lo afirman sabiendo lo que, en buena lógica, eso implica. Pudiera suceder entonces que la lengua no sea sino una máscara arbitrariamente construida y sin relación con ninguna realidad. Como advierte Milner, ésa es la gran incertidumbre que hiere al lingüista, a no ser que las aportaciones del psicoanálisis le sean del todo desconocidas. Y en ese caso poco le importa que el lenguaje sea sólo deriva, pues para él lo único que contará sera la lengua:

> Pero si fuera absolutamente cierto que la lengua carece de toda relación con la realidad, el deseo del lingüista se tornaría en mueca; en cambio si los rumores en lo concerniente a la lengua no son fundados, es que han sido lanzados con un único fin: hacer que el lingüista ceda en su deseo (*ibid.*).

Si ese «ceder en el deseo» es, para Lacan, como vimos, la renun-

cia a una posición ética (ver *La ética del psicoanálisis* 1991), se impone entonces distinguir y aclarar al máximo la relación entre *lalengua* y la lengua. Establecer esa diferencia es –ya lo dijimos– una cuestión de ética. Y si nuestro propósito aquí es reflexionar sobre esa dimensión de la acción traductora, para acercar el pensamiento sobre la traducción a una ética de la interpretación, entonces habremos de movernos en esa frontera entre la lengua y *lalengua* en que la traducción se ejerce ineludiblemente. Al hacerlo constatamos, con Milner, que la lengua sólo se concibe claramente en la isotopía absoluta. El problema es que no lo confirman así los datos más elementales, pues por mucho que queramos mantenernos dentro de la serie de los lugares homogéneos, surgen inesperadas singularidades que no carecen de relevancia.

Una lengua, como objeto posible de una proposición validable para todos, reclama ser siempre distinguible de lo que no es una lengua, de lo que es otra lengua; ser idéntica a sí misma, inscribible en la esfera de la univocidad; y ser, además, isótopa. En una palabra, debe ser *Una.* Advertimos, en este punto, que las exigencias de la lógica científica tienen su más precisa correspondencia en el mito que sobre la lengua –las lenguas– han elaborado siempre las culturas, y así lo veíamos más arriba. Nos encontramos, entonces, en un círculo epistemológico que se cierra sobre sí mismo, exhibiendo, una vez más, que la verdad tiene estructura de ficción. Lo cierto es que las condiciones así expuestas sólo pueden ser satisfechas si se eliminan ciertas proposiciones, que Milner resume así:

– las lenguas no forman una clase consistente, pues son inconmensurables;
– una lengua no es idéntica a sí misma;
– una lengua es una sustancia;
– una lengua puede dejar de estar estratificada;
– una lengua no es isótopa.

Diríase que nada hay en el ámbito de la experiencia que impi-

da defender estas proposiciones. Si se desechan es por una cuestión de principios basados en la demanda de que un tipo de proposición universalizable pueda ser enunciada en todas las lenguas. La cosa es muy distinta si apoyamos nuestra percepción en el encuentro con la experiencia misma: ¿cómo extrañarnos de que ningún nombre se adecúe con facilidad, puesto que todo nombre aspira a la univocidad? No hay designación unívoca posible para ese lugar de los equívocos. Sólo puede prestarse a ello un símil, pero en éste también incide el equívoco y lo que su condición de símil viene a confirmar es justamente la realidad del equívoco: «se entiende, pues, que se apropie de él el nombre forjado por Lacan, *lalengua*» [8] (Milner 1978 en 1998:18).

Esa lengua entre otras que, en su planteamiento mismo impide, debido a su inconmensurabilidad, la construcción de una clase de lenguas que la incluya, es *lalengua.* Su figuración más directa es la lengua materna, pues vemos, por poco observadores que seamos, que haría falta deformarla mucho para incluirla en un lote común. Por supuesto, cualquier lengua adquiere categoría de *lalengua* para el que la tiene como lengua materna, pero eso no significa que el carácter distintivo que funda su inconmensurabilidad pueda enunciarse en proposiciones lingüísticas; sucede que en el momento mismo en que adoptamos el punto de vista que permite hacer esas proposiciones, su inconmensurabilidad se desvanece.

Hablamos pues de *lalengua* cuando remitimos a eso que hace que una lengua no sea comparable con ninguna otra, en tanto que, justamente, carece de una «otra» y en tanto que no podría decirse lo que la hace incomparable. Se trata, ya lo hemos dicho antes, de ese registro de la lengua que la conduce al equívoco, siendo su modo singular de hacer equívocos lo que configura *lalengua.* Colección de lugares, todos singulares y todos heterogéneos; otra para sí misma, incesantemente heterotópica:

> Por tal motivo, se vuelve también sustancia, materia posible para los fantasmas, conjunto inconsistente de lugares para el deseo: *lalengua* es, en tal caso, lo que practica el inconsciente,

> prestándose a todos los juegos imaginables para que la verdad, en el movimiento de las palabras, hable (Milner 1978 en 1998:18-19).

Desde la experiencia viva del traductor parece evidente que ése es el registro en el que su acto de interpretación se ejerce doblemente: no sólo en el texto y la lengua de llegada, sino ya en el momento de captar el sentido del discurso en la «otra» lengua. Y es que también ha de captar en ésta su acción en el registro de *lalengua,* es decir, toda la dimensión fantasmática, la misma que toca el deseo de sus hablantes, la que hace en ellos hablar a la verdad. Al traductor atañe esa posición de Jano capaz de contemplar los juegos de la verdad que cada cultura impone al sujeto en ella inscrito.

En esa dimensión habremos, pues, de continuar nuestro recorrido por espacios siempre heterotópicos, en los que la norma gramatical o la clasificación es sólo la ley universalizadora en que la ciencia entierra el sentido. Punto de referencia éste que no podrá nunca guiar al traductor en su pesquisa, que no podrá señarlarle el lugar de la verdad que es su misión reconstruir en el nuevo texto y desde la lengua contemplada en su realidad actualizada y vivida de *lalengua.*

También en la *translingüística* de Mijail Bajtin, de cuyas coincidencias con la propuesta lacaniana hemos ya dado cuenta en diversas ocasiones,[9] encontraremos modos nuevos de análisis textual que, en la medida en que abordan la relación entre el discurso y la vida, lo real de *lalengua,* nos permitan redefinir más significativamente el problema de la fidelidad en traducción, es decir, el problema de cómo trasladar el sentido en todas sus dimensiones significantes. Los nuevos planteamientos sobre el enunciado y la enunciación (que parten de Benveniste y Ducrot,

[8] Ver especialmente la última lección del *Seminario XX, Aun* (1981) y el célebre texto *L'Etourdit* (1973), traducido con el título: *El atolondradicho* (1984).

aunque tienen precedentes importantes en Bajtin y en Lacan), el texto cultural, las nociones actuales sobre dialogía, heteroglosia y signo, habrán de situar nuestra reflexión teórica en un terreno más productivo en que el texto y el lenguaje como forma de significación no se vean reducidos a una dimensión homegenizadora.

Si entendemos que es la preocupación excesiva por lo lingüístico, por los elementos estructuradores del texto lo que ha llevado a desatender la observación, central para el traductor, de los modos en que lo real se inscribe en el texto, habremos dado un paso importante en esa relación que buscamos articular entre teoría y práctica, relación que ha de conducir a la que realmente está en juego en el acto traductor: el vínculo que su mediador establece con esa duplicidad de textos en que su fidelidad está siempre dividida en el espacio de su deseo y en el de su goce. Plantearemos el movimiento en su dialogía, pero ¿por qué no comenzar a pensar la ambivalencia desde la paradoja que ya en el siglo XVIII el abate Delille nos proponía?: «Il faut être quelquefois supérieur à son original, précisément parce qu'on lui est très inférieur».

[9] Ver «Bajtin y el deseo del Otro: lenguaje, cultura y el espacio de la ética», en Zavala, coord., 1996:149-221.

DE LA TRADUCCIÓN COMO HETEROLOGÍA: EL OTRO DEL DISCURSO Y EL DILEMA DE LA FIDELIDAD

> En su remotas páginas está escrito que los animales se dividen en (a) pertenecientes al Emperador, (b) embalsamados, (c) amaestrados, (d) lechones, (e) sirenas, (f) fabulosos, (g) perros sueltos, (h) incluídos en esta clasificación, (i) que se agitan como locos, (j) innumerables, (k) dibujados con un pincel finísismo de pelo de camello, (l) etcétera, (m) que acaban de romper el jarrón, (n) que de lejos parecen moscas.
>
> *Jorge Luis Borges*

La comunidad lingüística unificada sobre la que Noam Chomsky y su extendido linaje operaban sus transformaciones sintácticas es o bien una mera autodescripción narcisista o bien un simulacro teórico aristocráticamente alejado del bullicio cotidiano o bien un fenómeno patológico cuya excepcional uniformidad sólo podría confirmar la diversidad, única regla universal posible. De la excesiva dependencia –que no interdisciplinariedad– que ha sostenido al pensamiento sobre la traducción en las formulaciones y formalizaciones de esa lingüística sólo puede extraerse una conclusión cierta: la ausencia en las teorías traductoras de ahí derivadas de toda huella significante de la experiencia traductora misma.

Como si el traductor se resignara a la eterna invisibilidad, calla su frustración con el silencioso rechazo de toda catequesis teórica. Alienado en unos modelos que prometen «sistematizar» su campo de operaciones para añadirle problemas nunca vividos en su íntima relación con el texto, se limita a pasear su soledad por los territorios de la cultura que le resultan más afines. En ese ámbito parecen surgir respuestas más vinculadas a sus preguntas sobre «cómo hacer» con el sentido. En sus lecturas, en su experiencia cotidiana, el sentido muestra una resistencia, una móvil inestabilidad para él mucho más reconocible que las enumeracio-

nes de reglas capaces de garantizar fidelidades imposibles.

En la polifonía de las hablas, en los registros que se escuchan en el mundo, en las alternancias de esos códigos y registros, en sus cálculos y en sus repeticiones puede encontrar las respuestas que las voces de sus textos le reclaman. Efectos de sentido que sólo manifiestan su presencia en la movilidad del discurso vivo, el que está sólo en la calle o en la literatura. Es decir, en el campo abierto de la palabra, esa palabra que la lingüística expulsó de su paraíso porque es la palabra de un sujeto (singular) dirigida a otro sujeto capaz de escucharla y de otorgarle sentido. Singularidad inaceptable para el «científico» por cuanto perturba la posibilidad de establecer reglas universales capaces de sustituir a la verdad en la particularidad de sus efectos.

De ahí que siga siendo necesario preguntarse qué es un traductor sin olvidar que, antes que nada, es un sujeto *singular,* un lector que se enfrenta constantemente a ese orden simbólico, a ese campo de la palabra que es necesario circunscribir desde otros parámetros más afines a su movilidad y mutabilidad significante. Y es no menos necesario reflexionar, en tanto que destinatarios y co-partícipes de esa producción textual procedente de otras lenguas y grupos socio-culturales, sobre lo que supone dedicarse a la tarea de dar vida a nuevas formaciones culturales en un lugar y en un tiempo determinados. Uno de los modos posibles de abordar las viejas omisiones es contemplar esos territorios reprimidos en los discursos «científicos» sobre la traducción, para tratar de dar su lugar a los factores ideológicos tomados en el sentido más amplio, el que corresponde a los valores éticos.

Es cierto que las ciencias del lenguaje llevan ya algunos años sustituyendo los parámetros de gramaticalidad por parámetros de aceptabilidad. La definición social y no cognitivista de las prácticas discursivas se está reforzando y las condiciones de abstracción de los modelos descriptivos se están modificando para esquematizar e interdefinir antes de formalizar. La tarea comienza, así, a vislumbrarse no como la exploración del núcleo duro de una gra-

maticalidad común, sino como el despliegue de una gama de lenguas, de una polifonía que deriva de esa intuición bajtiniana que contempla del discurso su dialogía, su múltiple tensión interior, su pugna, su antagonismo profundo y su creadora responsividad. Los registros múltiples que bullen en el interior de cada lengua, regidos por reglas diferentes en cuanto al *campo* (fines y argumentos), en cuanto al *modo* (medios empleados) y en cuanto al *tenor* (relaciones entre los interlocutores) empiezan a ser el objetivo de unas ciencias del lenguaje que aceptan poner el énfasis del lado del *lenguaje,* más que del lado de la ciencia.

Ese mismo empeño es el que aquí defendemos para una teoría de la traducción que necesita con urgencia vincularse a una teoría del discurso orientada a confrontar los desafíos del sentido. Y el reto pasa, a nuestro entender, por una aproximación teórica a los problemas que plantea el texto cultural. Punto de partida posible que requiere, no obstante, cruzar las fronteras del texto, para acercarse a lo real del discurso y a lo real de la experiencia traductora. El camino, como sabía bien el padre de la traducción, no es recto. Requiere sus rodeos, pues el paso por lo real nos acaba por remitir a otro texto: al texto de nuestra experiencia. Y éste, para hacérsenos inteligible necesita del otro, como necesita del Otro, de ese lugar de la palabra en el que atestiguar los posos de sentido que haya podido dejar la historia de la lengua y de la cultura, las resonancias –audibles todavía– de la literatura y de las significaciones implicadas en la obra de arte. Territorios de la cultura en que el empeño objetivador de la ciencia no ha logrado llegar a disolver ese ámbito de la subjetividad en que el sentido inevitablemente se despliega, al margen de objetividades en los que la acción –y muy particularmente la acción del traductor– es abstracción medible y no riesgo y conjetura, articulación con la verdad en la que el sujeto no puede sino estar implicado en lo más vivo de su ser.

El texto cultural en el universo de los discursos

En esas teorías de la comunicación convertidas ahora al *plurilingüismo* el texto artístico adquiere un protagonismo nuevo que podría aportar un saber fértil al traductor. Son los semióticos rusos quienes, habiendo acumulado la experiencia cibernética y la práctica de los sistemas modelizantes secundarios (poemas, mitos), mejor han sabido apuntar al texto artístico en general y al poético en particular como objeto privilegiado de estudio. Para la semántica discursiva de Greimas *el arte es el medio más económico y el más compacto de conservar y transmitir la información; y también, el texto artístico es un maravilloso generador organizado de lenguas especiales,* capaz de un gran poliglotismo interno a la vez que generador de estructuras –simuladas– del mundo y de puntos de vista múltiples (1967:69).

La concepción del signo que Bajtin/ Voloshinov/Medvedev van esbozando desde la década de 1920 aporta similares perspectivas que en seguida desarrollaremos.[1] Su punto de partida semiótico comienza por deshacer la rígida y poco esclarecedora división entre un texto literario y un texto no literario. Para ellos se plantea, sin más, la cuestión de los géneros discursivos, contemplados en su diversidad, en su heteroglosia. También Barthes (1962) rechaza el concepto tradicional y monológico de literatura, para subrayar de modo próximo al del círculo bajtiniano la interrelación entre la semiótica y la ideología que rompe las convencionales divisiones de los modos y géneros discursivos. La noción de *connotación*, que toma del formalista Hjelmslev (1959), le permite entender la producción ideológica como un proceso semiótico. Esto es justamente lo que se propuso el círculo Bajtin al criticar el método formal.

Si el formalismo intentó desde sus inicios superar el dualismo forma/contenido, sólo consiguió eliminar uno de los dos elementos, el del contenido, sin llegar a asimilar uno a otro de manera no excluyente. En 1928 el círculo de Mijail Bajtin publicó *El método formal en los estudios literarios,* donde se intenta imbricar el

contenido en la forma, convertir todo el universo ideológico y referencial en determinante, desde su intencionalidad expresiva, de la forma misma. La aportación bajtiniana, al no excluir de su análisis el elemento valorativo del discurso, abre el horizonte al factor cultural y a su carga ideólogica. Y, digo cultural –y no literario– porque hoy en día ya no es suficiente con pensar los problemas desde una visión literaria puramente historicista.

Es necesario –y así está ocurriendo– abrir el pensamiento sobre el texto a un criterio que no se reduzca al canon de la historia literaria tradicional. Desde teóricos como Barthes, Genette (1989; 1991) y Todorov (1988)–y, por supuesto, Bajtin (1926 en 1997; 1928 en 1994; 1929 en 1992)– la distinción entre el texto literario y el texto no-literario ha perdido buena parte de su sentido cuando de lo que se trata es de acceder al acto discursivo como fenómeno primordial de la comunicación humana. No se trata de otra cosa para el traductor.

Uno de los investigadores del fenómeno de la textualidad –es decir, de la intertextualidad en que todo discurso se inscribe– es Gérard Genette (1962 en 1989), quien, junto con Tzvetan Todorov (1978), ha elaborado tipologías genéricas en las que el binomio literario/no literario pierde la convencional y acomodaticia nitidez de sus fronteras. Unas y otras formas genéricas se muestran, para ellos –también para Bajtin– como parte de un mismo entramado de enunciados en los que su estatuto de verdad o ficción es sólo una convección exterior al discurso en sí, operando como pacto con el lector. De todas las formas de intertextualidad que Genette describe, la *hipertextualidad,* incluye a la traducción como forma de *transposición lingüística* de un texto que, según él, «no afecta su sentido» (1989: 262-269). Su análisis es somero y no ahonda en los problemas que circundan a esa supuesta equivalencia que dejaría intacto el sentido de un texto. Se limi-

[1] Para un desarrollo de los complejos problemas que en torno a los nombres y a la firma suscitan los textos de Mijail Bajtin ver I. M. Zavala, coord. 1996.

ta a adoptar una posición escéptica que no deja por ello de señalar a una de esas verdades sobre la traducción que preferimos mantener oculta. Para Genette sólo tiene relevancia la distinción:

> no entre textos traducibles (no los hay) y textos intraducibles, sino entre textos entre los que los defectos inevitables de una traducción son perjudiciales (los textos literarios) y aquellos en los que son irrelevantes (265).

En nuestro somero recorrido por la casuística de esas traducciones que a través de los medios de comunicación inundan nuestra vida cotidiana, ya vimos la indiferencia con la que sus imprecisiones y tosquedades expresivas eran tomadas por sus receptores. Sin duda es ésa la «irrelevancia» a que Genette alude. Nada se exige al discurso cotidiano (que llaman pragmático) mientras en el literario la conciencia de una traducción fallida resulta bastante más inaceptable, adquiere otra trascendencia que llega a herir al lector. Diríase que ésa es la diferencia que separa lo literario de lo que no entra en tal categoría. Y, sin embargo, en todos lo casos se trata del discurso, de esa palabra en que se forja todo contacto humano, toda intersubjetividad. Si en las sociedades actuales se descuidan tan penosamente los efectos de la palabra, su dimensión de pacto simbólico, es decir, su valor de verdad, no puede sorprendernos que las traducciones irreflexivas e imprudentes sean dadas por válidas, que sólo se aspire a proteger un poco más el texto en tanto sacralizado.

La segregación que los propios teóricos de la traducción mantienen respecto al discurso literario y no literario es efecto directo de ese no-dicho social. Responde al mismo prejuicio ideológico al que sirve tan irresponsablemente, aunque ponga a la ciencia por testigo de su actuación. Sin embargo, lo que valdría la pena analizar es esa sumisión a la que hemos llamado «palabra vacía» por parte de quien debería ser maestro en la producción de una «palabra plena». Sabemos ya que los géneros discursivos, de los

que en seguida nos ocuparemos, son híbridos, que se alejan, en la medida en que están vivos, de todo esfuerzo de homogeneización. El traductor trabaja dentro de esas formas enunciativas siempre y la distinción que en ese ámbito sí importa mantener es la que guarda relación con el sentido, la que marca la diferencia entre una palabra vacía de sentido para el sujeto y la palabra que es plena, que se sustenta en una verdad que da sentido al discurso del sujeto, sea éste el autor, el traductor, o el receptor de esa palabra, de ese texto. Una vez establecida la distinción que se muestra como significante, habremos de definir nuestra concepción del texto al que nuestras reflexiones van a remitirse.

Hoy día entendemos por *texto* un «objeto semiótico» en el que, según la definición de Iuri Lotman, la cultura aparece como un sistema de lenguajes, de signos, cuyas manifestaciones concretas son los textos mismos (1971 en 1979:69). Nosotros hablaremos de *textos de cultura* en el sentido preciso que ha le ha dado I. M. Zavala en su *Escuchar a Bajtin* (1996). Categoría que prescinde de la función convencional del texto para apuntar a su función simbólica, creadora de valores en el ámbito propiamente cultural tal como lo analiza Bajtin y como lo hemos definido aquí desde los planteamientos de Lacan. Alude, asimismo, el término a un modo distinto de lectura en la que el sentido del texto viene dado por sus posiciones axiológicas, por su capacidad de crear nuevas formas de vínculo social, nuevos valores y formas de crítica a lo establecido, a la petrificación del sentido. Desde esa perspectiva, la tradicional segregación entre lo literario y lo no literario pierde toda razón de ser; si todo es discurso, lo específico del «texto literario» es su modo de afirmarse ante el lector como acto enunciativo totalmente independiente de los parámetros vigentes sobre lo que puede sostenerse como «verdadero». En ese mismo acto de separación el texto que se presenta como literario logra crear un estatuto nuevo para «su verdad».

Se trata, entonces, para nosostros de examinar cómo se constituyen los textos (sea cual sea su función en el sistema social) en

mecanismos plurilingües. Al fin y al cabo, todo intercambio de información supone, para los semióticos, el empleo no de un código común, sino de dos diferentes que se interseccionan. El acto comunicativo, más que una trasmisión pasiva de información, se percibe, así, como un proceso de *traducción múltiple*. O, lo que es lo mismo, la traducción empieza ya en el momento de la lectura y en el plano del pensamiento, en el espacio de las ideas y de los valores, de las formaciones culturales preexistentes, aún no formuladas.

Es, precisamente, en ese espacio de la lectura donde la distinción entre un texto literario y un texto no literario puede adquirir singular relevancia si, con Bajtin y con Lacan, afirmamos que «las creaciones poéticas, más que reflejar las creaciones psicológicas, las engendran» (Lacan 1992c:20). Si todo es discurso, lo *específico* del discurso literario es esa capacidad de engendrar una nueva visión, un nuevo horizonte axiológico, que se integra al orden simbólico de la cultura convirtiéndose en referente ineludible, en punto de anclaje de su misma identidad imaginaria y simbólica. De ahí su especial «dificultad» para el lector y para el traductor que han de leer en ella sus redes significantes, su intertextualidad cultural. De ahí, precisamente, su especial interés en la formación del traductor, en su saber interpretativo.

Si el ser humano se mueve, se comunica, gracias a diversos sistemas semióticos, para Bajtin, como decíamos, lo esencial no es fragmentar esos sistemas, sino comprender el funcionamiento del conjunto en su misma diversidad:

> Dentro del territorio de los signos, esto es, dentro de la esfera ideológica, existen diferencias profundas: la constituyen así la imagen artística como el símbolo religioso, así la fórmula científica como la norma del derecho, etc. Cada zona de la creatividad ideológica se encuentra orientada a su modo particular dentro de la realidad y la refracta a su modo. Cada zona se apropia de una función particular en la totalidad de la vida social. Pero

el carácter sígnico es la determinación general de todos los fenómenos ideológicos (1992:33; el subrayado es del autor).

Todos los factores culturales y sociales están en juego. Para Bajtin, el hombre, su vida y su destino, su «mundo interior», siempre son reflejados por la literatura dentro de un horizonte ideológico; el medio ideológico es la única atmósfera en la que la vida, en cuanto objeto de representación literaria, puede llevarse a cabo: «La vida como conjunto de determinadas acciones se convierte en argumento, asunto, tema, motivo» (en 1994). La organización del texto viene dada, pues, por los valores mismos, los conflictos que en él se ponen en juego. No son los procedimientos los que motivan el argumento. El complejo entramado de valores es lo que el artista refracta, mediante un proceso generativo que Bajtin denomina «ideologías en formación.» No habla de una mera trasposición de los valores, sino de su misma generación en el proceso constructivo del texto, y tal distinción parece esencial.

Dialogía y sentido: *el gran tiempo* bajtiniano

Lo fundamental para Medvedev/Bajtin en su crítica del formalismo es establecer justamente el carácter ideológico de la propia forma; el reconocimiento, por un lado, de la profunda plenitud semántica de cualquier elemento de una estructura artística, y por otro, de la necesidad de resolver la oposición básica entre forma y contenido. Lo hace entendiendo ambos como elementos igualmente constitutivos de la unidad de la obra, y como fenómenos igualmente ideológicos, es decir, ligados ineludiblemente a una visión del mundo, se trate o no de una obra de arte. Lo sustancial, en todo caso, es el gran diálogo valorativo que establece en todo momento y situación el lenguaje, capaz siempre de extender su sentido, su fuerza expresiva, en el tiempo y de mostrar siempre nuevas posibilidades, por mucho que intentemos

asirnos a un significado concreto. Dejemos que sea uno de los últimos textos de Bajtin el que dé expresión a esa eterna inestabilidad que la ciencia tanto se resiste a aceptar:

> No existe ni la primera ni la última palabra, y no existen fronteras para un contexto dialógico (asciende a un pasado infinito y tiende a un futuro igualmente infinito). Incluso los sentidos *pasados,* es decir, generados en el diálogo de los siglos anteriores, nunca pueden ser estables (concluidos de una vez para siempre, terminados); siempre van a cambiar renovándose en el proceso del desarrollo posterior del diálogo [...] existen las masas enormes e ilimitadas de sentidos olvidados [...] en el proceso, se recordarán y revivirán en un contexto renovado y en un aspecto nuevo. No existe nada muerto de una manera absoluta: cada sentido tendrá su fiesta de resurrección. Problema del *gran tiempo* (1990: 392-93).

Entre la resurrección de la palabra que propone Shklovski en uno de los textos más célebres del formalismo y la «fiesta de resurrección» de que nos habla Bajtin –tan distinta del signo al que alude Wittgenstein– media un largo camino poblado de reflexión en torno al lenguaje, a la obra literaria y al discurso en el sentido más actual del término. Un camino que se distancia significativamente del recorrido por el pensador austríaco en el *Tractatus* de 1921. Basa éste el mundo y los signos únicamente en hechos. No podemos dejar de lado cierta ironía que induce a Lacan a definir como «tontería» el proceso lógico wittgensteiniano que consiste en aislar lo fáctico de una proposición. La vida, nuestra vida de sujeto, se encarga por sí sola de poner en duda que la verdad pueda aislarse de algún modo como atributo, atributo de cualquier cosa que pueda articularse con el saber (Lacan 1992b:65). De la inexistencia de un metalenguaje –que ampararía el juego lógico de Wittgenstein– ya hemos hablado aquí. Entre la vida y el signo, solo hay otros signos; nos hemos de reconocer atrapados en su red.

La teoría de la comunicación que cultiva Bajtin incorpora, en su dialogismo, esa vida móvil y múltiple del signo que a Wittgenstein escapa. Consigue así poner de manifiesto la *ideología cotidiana* que asoma en el texto al mismo tiempo que este «otro» cultural que habita todo discurso. Probablemente porque en el discurso todo sea suplemento; y ese «peligroso suplemento» son las *formas del enunciado;* éstas son las que nos permiten pensar y sentir, vivir, la realidad. El acceso del ser parlante a esa realidad está mediatizado y de eso hemos, con Bajtin, de hacernos cargo.

Podría decirse que en esa visión que imbrica la forma y el contenido apunta ya Bajtin a la relación que desarrolla años después Lacan entre *lo simbólico* –el lenguaje en tanto orden preexistente al sujeto que actúa sobre él a modo de ley–, *lo imaginario* –el discurso como un fenómeno emocional, valorativo, ligado al mundo interior del sujeto, es decir, el plano constitutivo de lo que Bajtin denomina su horizonte ideológico– y *lo real* exterior, esa parte de su percepción imposible de simbolizar. Si lo real es eso que el sujeto no logra integrar a su universo discursivo es por su carácter incontrolable, por su inamovilidad, por lo permanente de su presencia traumática, dolorosa, resistente a todo ordenamiento lingüístico. Y ese núcleo traumático, aun quedando fuera, se introduce en su negatividad, en sus resistencias, como imposibilidad, como límite, como significación del miedo, que al discurso corresponde conjurar. Todo eso supone algo que no podemos olvidar, supone que la forma del pensamiento ya está articulada de antemano. El orden simbólico es ese orden formal que media entre la realidad exterior y la experiencia interior, subjetiva. Bajtin lo formula así:

> Pensamos y comprendemos mediante complejos que son unitarios en sí: los enunciados [...] Se puede decir que la conciencia humana posee todo un repertorio de géneros internos para la visión y la concepción de la realidad. La literatura, al elaborar los

> géneros, enriquece nuestro discurso interno con nuevos procedimientos (1994: 279).

El género, no entendido al modo aristotélico sino como género de enunciado, es definido por Bajtin –anticipándose a las modernas teorías del discurso– como «el conjunto de los modos de orientación colectiva dentro de la realidad, encaminado hacia la conclusión». Traducido en otros casos como «finalización,» el término es clave en la teoría bajtiniana del discurso, abierto éste siempre a la contingencia histórica, al sentido que el tiempo le otorga o arrebata. Son, en todo momento, las implicaciones éticas y filosóficas las que el autor pone de relieve. Por eso, para él una poética de los géneros no puede dejar de afrontar aspectos tan esenciales al fenómeno literario en tanto que hecho discursivo, social –ideológico– que innegablemente es. La cuestión no se limita a determinar si la historia y el mundo extralingüístico influyen o no en el hecho literario, sino que se trata de aceptar que ambos intervienen directamente en la naturaleza y estructura *interna* de la literatura. Para Medvedev una poética ha de articular el modo en que los factores externos actúan como elementos de la evolución inmanente del hecho literario, por eso una verdadera *poética* de los géneros ha de ser una *sociología* de los géneros.

Que ésta es la dirección en la que ha ido luego desarrollándose la teoría es algo patente en la necesidad de aceptar que la literatura como campo de estudio no puede ser independiente de otros saberes, tal y como se pretendió en los momentos hegemónicos del formalismo. Tzvetan Todorov, por ejemplo, redefine en los años setenta la noción de literatura en términos que conducen a la incorporación, y no a la exclusión, de otros saberes en torno al lenguaje y al discurso como elaboración semiótica: «Existe la imperiosa necesidad de delimitar un campo de estudio coherente, repartido hasta ahora implacablemente entre semantistas y estudiosos de la literatura, socio y etnolingüistas, filósofos del

lenguaje y psicólogos; en dicho campo, la poética dará paso a la teoría del discurso y al análisis de sus géneros» (mi traducción en 1978: 26).

En ese entrecruzamiento de campos teóricos y emplazamientos y desplazamientos discursivos se mueve necesariamente el traductor. Y la enseñanza bajtiniana adquiere especial peso para éste por cuanto le señala a ese entramado enunciativo en que los géneros discursivos se configuran como el espacio en que mejor puede localizar su tarea. Ese saber sobre los modos sociales de organizar la comunicación instaura una forma de acercamiento al texto que se aparta radicalmente del hábito monológico ajeno al otro del discurso. De hecho, los teóricos de la traducción hubieran adelantado mucho camino si en lugar de afanarse en establecer rígidas tipologías textuales hubieran trabajado sobre los géneros de enunciado en su multiplicidad de registros sociales. La dialogía bajtiniana abre, en esa dirección, perspectivas lectoras que, pensamos, esclarecen de modo poco extendido todavía los caminos intrincados de la significación.

Traducir dialógicamente: el enunciado mestizo

A partir, pues, de la moderna semiótica de la cultura y de la teoría del enunciado polifónico y heteroglósico de que habla Bajtin, podemos pensar la traducción, no como esa vergüenza que hay que esconder por delatar al lenguaje en su «impureza», sino como un proceso abierto de *mestizaje* en que los enunciados interactúan polémicamente –es decir, dialógicamente– un proceso en que una cultura no sustituye a la otra –no la canibaliza– sino que se incorpora a ella y la modifica significativamente. Volveremos al mestizaje en traducción una vez hayamos ahondado en la dialogía que sustenta esa orientación traductora.

Polisemia compleja, variados movimientos de la enunciación, así como planos muy diversos de contenido y de expresión. Las variaciones culturales permiten extraer del texto artístico nuevos

sentidos: *esta capacidad que tiene el elemento de un texto de entrar en otras estructuras contextuales y de recibir una significación diferente es una de las más profundas propiedades del texto poético.* Tal reconocimiento es central para el traductor que podrá ver la dimensión creadora de su tarea bajo una luz menos pasiva y estática. Articular una semiótica de la cultura en toda su diversidad, y entender el texto en su valor de vínculo social abre significativamente el horizonte del traductor. Fiel infidelidad capaz de producir en cada lectura una nueva lengua *mestiza?* Y ¿no es ese mestizaje el hábitat más idóneo para un traductor ocupado en hacer uno del otro, tanto como del otro uno? Ahondaremos en el mestizaje como modalidad traductora, pero antes hemos de abordar los géneros y su despliegue en el texto.

Para Bajtin es en la capacidad de renovación del género mismo, donde se percibe ese reiterado regreso al futuro *–actualización,* dice él– que hace del género «siempre el mismo y otro simultáneamente,» capaz de renacer y renovarse en cada nueva etapa del desarrollo literario y en cada obra individual de un determinado género. En eso consiste la vida del género:

> El género vive en el presente pero siempre *recuerda* su pasado, sus inicios, es representante de la memoria creativa en el proceso del desarrollo literario y, por eso, capaz de asegurar la *unidad* y *continuidad* de este desarrollo (1988:151).

Es ahí donde la potencia dinámica de la lectura ha de conjugar la forma del enunciado, la convención de uso, con su productividad cultural. La tarea del lector/traductor es, entonces, situar el discurso en el género de enunciado y en la situación discursiva a que el texto remite. El proceso está lleno de obstáculos, procedentes en muchas ocasiones de nuestros propios hábitos de lectura, de las formas ya fijadas que tenemos de asociar unos significantes a otros, unos valores a otros. Un ejemplo particularmente significativo por cuanto nos muestra las ironías y paradojas que

deciden el futuro de una traducción independientemente del deseo de fidelidad y justeza del traductor, puede ilustrar también sobre la ambivalencia que acompaña incluso a situaciones discursivas y géneros que parecían remitir a un referente muy claro y determinado.

José Vázquez Amaral, traductor hoy ya clásico de los *Pisan Cantos* de Ezra Pound al español, nos relata el encuentro que mantuvo con el poeta y su reveladora conversación en torno a cuál sería la traducción óptima del título. Amaral quería ofrecer una versión lo más exacta posible y proponía mantener idéntica designación y titularlos *Cantos,* presuponiendo que Pound aludía a Dante y a su *Divina comedia*. Tras escuchar Pound las «bien» fundadas razones que esgrimía el traductor, el poeta insistía todavía en que en castellano debía decir *cantar.* El diálogo, que Amaral narra en el prólogo de su traducción, se desarrolla en estos términos:

> –Maestro– le dije–, la palabra *cantar* pertenece casi a la prehistoria del idioma. Se dice, por ejemplo, *Cantar o Poema de Mio Cid.*
> –Pues de eso mismo se trata.
> –Sus *Cantos,* entonces, ¿son a la manera de las *Chansons de geste,* como la de Roldán?
> –¡Exactamente!–
> – ¡¡¡
> –Sí, se trata de los *cantares* de la tribu.
> –De cuál tribu, maestro?
> –¡De la tribu de la raza humana, Amaral! (1975:22-23).

Amaral reconoce en su prólogo que «así entendidos, *Los cantares* adquieren una perfecta cohesión». Con todo la ironía histórica es que, a pesar de haber sido traducido el título conforme a la explícita intención autorial, la obra magna de Pound se conoce hoy en el ámbito hispánico como *Los cantos.* En la dinámica lec-

tora, parece evidente, las asociaciones –esas *equivalencias* inconscientes que establecemos desde un cierto automatismo cultural o subjetivo– tienen fuerza y poder de convicción propios. Y es esa fuerza cultural, aquí la poderosa figura de Dante rondando el imaginario colectivo, la que impone sus equivalencias más allá de la voluntad y el esfuerzo del traductor por situarse en la situación discursiva y en el género a que el texto pertenece.

Por otra parte, y ése es un aspecto que no podemos dejar aquí de lado, lo que la obra poética de Pound representa es un cuestionamiento del género poético como tradición anclada en un monologismo que él, como Eliot o Joyce, desde su visión profundamente innovadora, procuran convertir en heteroglosia. Si, en efecto, el modernismo que a principios de siglo revoluciona el discurso literario introduce esa celebración de la hibridación y transculturalidad que aquí proponemos, lo que los planteamientos bajtinianos aportan es una forma de abordar desde la teoría toda esa diversidad que antes permanecía oculta tras una apariencia de unidad objetivante que ya sabemos imposible para la cultura y el discurso.

Por eso, quienes nos dedicamos a ponernos en el lugar del otro, de la otra cultura, nos preguntamos cómo trabajar en este campo de discursos, campo violento y extraño que incluye todas las creaciones ideológicas de los diversos espacios culturales. *Y es en la intersección donde se sitúa ese fragmento de conocimiento que se llama la traducción de un texto.* Hemos, ahora, de utilizar algunos términos que todavía no son de uso muy corriente. De manera que hemos de detenernos un instante para definirlos. El problema entraña la dimensión pragmática del texto y su dimensión propiamente textual. La dificultad se centra en la ausencia tan frecuente en la situación traductora de un horizonte socio-histórico en el que situar y configurar el enunciado, desde el que emprender una lectura alejada de una visión monológica y unilateral. Estos usos aún frecuentes no pueden sino hacer todavía más evidente el carácter dialógico de todo discurso. La presencia en él de otras voces, otros

valores, de ese Otro del discurso que Lacan también nos ha ayudado a reconocer. Bajtin expresa así la dialogía de todo discurso:

> En cada época, en cada círculo social, en cada pequeño mundo siempre existen enunciados que gozan de prestigio, que dan el tono; existen tratados científicos, y obras de literatura publicística en los que la gente fundamenta sus enunciados y los que cita, imita o sigue [...] Todos nuestros enunciados (incluyendo las obras literarias), están llenos de palabras ajenas de diferente grado de alteridad o de asimilación, de diferente grado de concienzación y de manifestación. Las palabras ajenas aportan su propia expresividad, su tono apreciativo, que nosotros asimilamos, elaboramos, reacentuamos (Bajtin 1990: 278-9).

Proponemos, pues, una teoría dialógica y heteroglósica de la comunicación, un sistema en el cual sean tomados en cuenta los *actos* del lenguaje y las *modalidades de la enunciación*; esto nos indicaría en qué nivel se debe comprender lo que es dicho. Así, y sólo así, podrán ser leídas las comillas, la parodia y la simulación, expresiones dominantes del mundo de hoy (ver Fabbri 1995: 1). Formas de captar el sentido desde el reconocimiento en todo discurso de la presencia de otras voces, de ese otro y ese Otro de que habla Lacan. Palabra que es siempre palabra referida, proyección imaginaria y, por tanto ideológica, valorativa, interesada.

Si, como afirma Bajtin, todos nuestros enunciados están llenos de palabras ajenas y son éstas las que manejamos y reacentuamos en nuestro propio discurso, diríase que eso es lo que la lectura pone en juego y lo que la traducción requiere. En *Problemas de la poética de Dostoievski* recuerda el teórico ruso que «una tarea polifónica es incompatible con el planteamiento unívoco de una sola idea» (1979 en 1988:112). *Polifonía* y *tacto* son las figuras que acompañan a una poética social, a una poética de los géneros en la que basar una reflexión sobre el lenguaje decidida a alejarse de toda tentación en exceso sistematizadora –simplificadora– y

homegeinizadora. Ponerse en el lugar del otro y del Otro, con todas las dificultades y rodeos que implica su reconocimiento, se nos muestra así como la tarea central de un lector y traductor atento.

Esta perspectiva deriva, como venimos mostrando, de actitudes renovadas sobre los comportamientos semióticos de cada grupo sociocultural. Lo que se presenta de manera cada vez más clara es la naturaleza polifónica y plural de cada comunidad, así como el acto heteroglósico que es la palabra en cada colectividad lingüística. Esta polifonía que, junto con la heterogeneidad de las lenguas y las culturas y el carácter heteróclito de las variantes dentro de los regímenes discursivos, nos lleva a reconsiderar, incluso cuando estamos inmersos en la urgencia de producir una versión traducida de un texto, la utopía del lenguaje, por una parte y, por otra, esa posición heterogénea que enriquece la reflexión y sugiere desplazamientos de las fronteras disciplinares en que el texto despliega su potencial de sentido.

El cronotopo: las coordenadas espacio-temporales del texto

Si el traductor ha de situarse, como proponemos, en las fronteras del texto, en los intersticios del discurso, es para poder contemplar en éste su intertextualidad, su lugar en esas coordenadas espacio-temporales que Bajtin designa con el nombre de *cronotopos*. Puesto que el discurso adquiere su máxima capacidad de resonancia en el texto cultural, en especial en ese universo densamente poblado por la historia de la subjetividad que es la literatura, el concepto bajtiniano de *cronotopo* permite acercarse una a una a las figuras, siempre cambiantes y siempre las mismas, que han dado forma a esa subjetividad. Motivos que al repetirse en un contexto nuevo se actualizan, se reacentúan, cambian radicalmente de sentido y, por eso mismo, es necesario contemplar en su permanente modificación.

Porque el texto es no sólo *dialógico,* sino también *cronotópico*. Y

entendemos por *cronotopo,* la conexión esencial de relaciones temporales y espaciales asimiladas artísticamente en la literatura, en su intertextualidad. Categoría que permite abordar mejor la relación entre la forma y el contenido en la obra, el cronotopo apunta a la inseparabilidad de tiempo y espacio en su función de marcadores que remiten el texto a sus coordenadas históricas, o permiten visualizarlo en los modos y formas mismos de la escritura. Señala, así, el lugar del acontecimiento y, además, muestra la forma de organizar y materializar su representación. Proporciona un medio para comprender la experiencia y, con ella, la ideología que la forma misma del texto exhibe.

Son los cronotopos instrumentos cognitivos que permiten comprender y abordar todas las axiologías que se ponen en juego en el acontecimiento de la comprensión, es decir, reconstruir el contexto situacional desde los motivos y su evocación del pasado, desde las formas de pensamiento; incluso desde el género mismo, en tanto que forma histórica de textualización.[2] El planteamiento bajtiniano establece así que la obra literaria no puede entenderse sólo como un objeto cuya literariedad depende de sus cualidades intrínsecas, sino que es una función semiótica en el complejo entramado de signos con que aspiramos a configurar el mundo y nuestra posición en él. Desde este ángulo, que se corresponde muy de cerca con lo que hemos llamado –con Lacan– función simbólica, lo que los formalistas llamaron forma, no es otra cosa que la concreción, o la materialidad, del signo. De sus modos de significación ya hemos hablado al referirnos al vuelco radical que da Lacan al signo saussuriano.

El caso de *Los cantares* de Pound, que mencionábamos, no puede ser más revelador del proceso por el que va forjándose, en este caso colectivamente, un cronotopo: donde Pound sitúa su creación poética en el origen mismo de una épica que él traduce en parodia, el lector traslada la multiplicidad de voces que en sus textos hablan al ámbito de la alegoría. *Misreading* de un cronotopo épico que transporta el texto a una dimensión teológica del

mundo bastante alejada de la intención primera del autor norteamericano.

Quizá una de las cosas que el seguimiento de los cronotopos en sus diversificaciones y modificaciones nos enseña es a reconocer que el sentido no es nunca algo fijo o inamovible, sino susceptible de nuevas interpretaciones en cada acto de apropiación de que es objeto en cada oportunidad. Efecto, una vez más, de la lucha por el signo en que la vida va reconstruyéndose. Y cuando esa nueva apropiación es objeto, además, de traducción sucede que el anónimo artífice se hace súbitamente visible y hasta notorio. Creador involuntario de formaciones culturales que llegan a sedimentarse. Lo cierto es que la traducción acompaña muy amenudo a esa modificación del sujeto que llamamos cultura y, en no pocas ocasiones, una «mala traducción» se ha convertido en unidad funcional de una cultura. Si hacemos caso a don Miguel de Unamuno –ahora en su función de traductor– ese conocidísimo dicho sobre el ave fénix que renace de sus cenizas., es producto de una mala traducción: «Pues no hay tal ave Fénix. *Phoenix* en griego significaba la palmera y un ave y el proverbio era que la palmera renace de sus cenizas, que se incendia un bosque y vuelve luego a brotar» (1951 II: 537). Confusiones así abundan; no es raro, pues, que una falsa equivalencia dé pie a reescrituras distintas e insospechadas de la cultura, algunas de ellas claves en la construcción imaginaria que sustenta a la civilización.

La traducción, sin duda, ha de contar con las ironías de la his-

---

[2] Bajtin toma el concepto de *cronotopo* de Albert Einstein, metaforizándolo. La más extensa elaboración del término la encontramos en «Las formas del tiempo y del cronotopo en la novela» (1989:237-409). Morson y Emerson (1990) ofrecen, a mi juicio, la mejor descripción de término tan elusivo y complejo. Iris M. Zavala (1991) ha desarrollado el concepto, aplicándolo a textos de cultura tan peculiares como las cartas de Colón, en su estudio sobre la heterocronía del cronotopo de Indias, donde se muestra el interés de la noción bajtiniana para el análisis de esos textos que solemos clasificar de «históricos», y no precisamente por que estén ausentes en ellos todos los excesos de la imaginación.

toria y con esos *misreadings*–¿tergiversaciones? ¿desviaciones?– que han forjado tantas de nuestras construcciones culturales. Con todo, esa interrelación de tiempo y espacio que es el cronotopo permite abordar la interdiscursividad cultural que opera siempre en la traducción, como una serie de posiciones enunciativas en las que es su misión lograr que el equilibrio de correspondencias no sea jerárquico, es decir, *colonizador*. Nos parece que, desde este ángulo, puede definirse mejor la función de la traducción en el mundo de hoy. Si el saber del traductor ha de reponder a ese deseo, no son pocas las consideraciones que ha de introducir en su tarea. Persigamos algunas precisiones que nos parecen cruciales para una traducción ética, es decir, predispuesta a buscar modos de articulación de sus discurso con la verdad, aun en su ocultamiento. La figura del «otro» –la palabra ajena, la palabra referida, la bivocalidad– irá surgiendo de esas redes de discurso para mostrarse prendida al Otro de la palabra, al inconsciente, ese implacable productor de equívocos en que cada una de las lenguas se configura. Si en *lalengua* habita el Otro del sentido, el traductor ha de estar también allí.

Interpretar la cultura: traducción y diferencia

Es cierto, y bien sabido, que el conocimiento del «significado» de las palabras se encuentra en el diccionario, que dará en la mayoría de los casos una información «correcta» sobre el valor que la convención asigna a un término. Pero lo primordial es insistir en que mediante esa «corrección» no se garantiza aún la aprehensión de la verdad que el texto persigue. Aproximarse a ese ámbito exige preguntarse –ésa es la tarea del traductor– por la esencia de lo que es nombrado en él.

Este recurrir al diccionario queda siempre en el ámbito de la simple apelación a una cierta interpretación en el plano convencional de la lengua que no permite en absoluto captar esa dimensión de *lalengua* en que, como venimos diciendo, el sentido se

juega. Bajtin plantea la cuestión en los siguientes términos: «los significados *neutros* (del diccionario) de las palabras de una lengua aseguran su carácter y la intercomprensión de todos los que la hablan, pero el uso de las palabras en la comunicación discursiva siempre depende de un contexto particular» (1990:278). La palabra, para el teórico ruso tiene, entonces, tres dimensiones bien distintas: existe como palabra *neutra,* que no pertenece a nadie; también como palabra *ajena,* llena de ecos, de los enunciados de otros y, finalmente, como *mi* palabra, «porque, puesto que yo la uso en una situación determinada y con una intención discursiva determinada, la palabra está compenetrada de mi expresividad» (*ibíd.*).

Esa expresividad no pertenece a la palabra misma, sino que nace en el punto de contacto de la palabra con la situación real, es decir, en el enunciado individual, que es justamente el material expresivo con el que el traductor trabaja. Estamos, una vez más, en el plano de *lalengua,* donde resulta imposible reducir el lenguaje a la categoría de instrumento de comunicación, pues lo que actúa entonces es el equívoco, el malentendido del que surge paradójicamente toda posibilidad de encuentro con el sentido que nos viene del otro.

Por su parte, el diccionario, que recoge el tesoro de la lengua, existe en el plano del «orden» que intentamos introducir, superponer a ese tesoro preexistente de significantes, aunque sólo podamos hacerlo si lo reducimos a la medida de la técnica de la comunicación. En cuanto a lo histórico de un idioma, a ese poso y peso cultural que hace de la palabra no significado sin más, sino evocación, y del texto una red compleja de intertextualidad, al diccionario le falta siempre el modo de mensurar en verdad el efecto de significación; le falta la posibilidad de establecer conexiones culturales e ideológicas; discursivas, al fin y al cabo.

Además, no existe traducción alguna que permita cubrir la palabra de un idioma con la de otro. Ya vimos el carácter ilusorio de esa isotopía imposible. Por eso, el traductor, desde *lalengua,* no

puede por menos que constatar que *todo traducir debe ser un interpretar* y que, el efecto inverso no es menos cierto: *todo interpretar es un traducir.* Queremos con esto decir que el traductor, que es antes que nada lector, no se mueve sólo entre dos idiomas diferentes, sino que se enfrenta además a un constante proceso de traducción que se lleva a cabo dentro del mismo idioma.

Recordemos a este respecto las tres formas de traducción de que hablaba Jakobson: la *intralingüística o reformulación (rewording),* que sin ser la que suele entenderse, dice Jakobson, como *traducción propiamente dicha,* señala a ese proceso que comienza en el acto de lectura y aprehensión del texto. Alude además Jakobson a la ausencia y a la imposibilidad de una equivalencia total entre las lenguas; distingue también el lingüista ruso entre traducción *interlingüística,* o interpretación de los signos verbales mediante otra lengua, y traducción *intersemiótica* o transmutación que interpreta los signos verbales mediante los signos de un sistema no verbal (1959 en 1988:69). Las versiones fílmicas de obras literarias constituyen la forma más frecuente de esa modalidad de traducción que la teoría suele excluir de sus consideraciones

Pero lo que del célebre artículo de Jakobson merece especial atención para nosotros, es la sutil apreciación que convierte la traducción *interlingüística* en un *proceso de escritura comparable al discurso indirecto* (1988:70). Si la traducción, es en efecto, «a kind of reported speech», de ahí derivan importantes consecuencias en lo que respecta a la lectura y reescritura que lleva a cabo el traductor. En ese saberse portador del discurso de otro, el traductor se juega la posibilidad de dar sentido a la palabra ajena.

Y puesto que hemos venido vinculando la traducción a la cuestión de la verdad, expliquemos los motivos que hacen tan relevante la intuición jakobsoniana. Y es que es justamente el discurso indirecto la modalidad expresiva que facilita el surgimiento de ese discurso inconsciente que transporta en su seno el pedazo de verdad que queda siempre excluido del discurso consciente: «La verdad inconsciente se dice en la palabra siempre a medias, en un

estilo indirecto, desbordando el marco del saber» (Alemán y Larriera 1998:206). Pensamos que es ése uno de los resquicios que permiten al traductor captar el sentido de un texto. Incidiremos en ello al tratar de la *palabra referida* en Bajtin. De momento, volvamos a la interpretación presente en todo acto traductor, donde hemos de entender «interpretar» como un *hacer comprensible.* Comprensible no en un sentido pedagógico o expositivo, sino en el suplemento que el discurso filosófico otorga al término cuando habla de «despertar el entendimiento». Sería, así, un despertar capaz de lograr que la ciega terquedad de la opinión establecida, esa petrificación que afecta al que hemos llamado ya «discurso común», pueda ser quebrada y abandonada si se quiere descubrir el efecto de verdad en el texto.

Se trata de ese aspecto en que hemos venido insistiendo desde el comienzo: la dificultad de una traducción nunca es de carácter meramente técnico, sino que afecta a la relación del ser parlante con la esencia de la palabra y afecta también a la dignidad del lenguaje. Que toda traducción es una interpretación y toda interpretación es una traducción indica que ningún idioma –y lo advirtieron muy bien los románticos alemanes– está por sí mismo en casa en su propio idioma. De ahí la importancia que damos aquí a ese Otro que nos parece esencial teorizar, es decir, contemplar en todas sus dimensiones y consecuencias. Y hacerlo pensando en el futuro y en un más allá del traductor: ¿acaso no habría que revisar nuestra historia literaria desde la perspectiva de una tradición de *lo ajeno apropiado?* ¿No es nuestra Península una tradición forjada en el cruce constante de diversidades culturales instadas así –los textos mismos son su más decisiva manifestación– a construirse en tanto que diferencia?

La cultura, que Bajtin define como ese «horizonte socio-ideológico *compartido*» (1928 en 1994:37) y Lacan formula en términos de «un orden simbólico» por el que se rige una comunidad, constituye el espacio de la dialogía bajtiniana. Para un teórico de la cultura como Peter Burke es ese sistema de significados, acti-

tudes o valores, y también de formas simbólicas a través de las cuales se expresa y se encarna una cultura (1978:29). Pero lo que nos interesa destacar de ese orden cultural es el hecho de que está construido sobre la base de la *diferencia;* por eso habla Freud de los grupos humanos como encarnación del «narcisismo de la pequeña diferencia». Con esa *diferencia* trabaja el traductor si busca reconocer en cada manifestación discursiva un efecto de la cultura misma, cuyo impulso insta a ese diferenciarse del otro.

Para el traductor, producir la diferencia, en tanto toca al ser y tiene que ver con un modo de concebir la verdad originaria y primordial, no podrá ser jamás el resorte del emplazamiento que le otorga la tecnología en nuestra postmodernidad. Para la tecnología no se trata de *«la* diferencia», sino más bien de «lo diferente». Cada objeto es diferente de los demás, configura lo diferente, pero todos en conjunto constituyen algo que está a disposición del requerimiento; constituye un fondo disponible homogeneizado por el requerimiento técnico. Si ésta es la posición del hombre actual en relación a la técnica, y esos son los efectos de la técnica, lo que hemos perdido es la posibilidad de hacer con la verdad otro tipo de experiencia. Lo cierto es que en esa dimensión de la diferencia se juega la traducción, es decir, toda interpretación cultural.

Por eso, en esa labor de hacer *propio* un texto que es, sin duda, la traducción, surgen una serie de problemas que son, a mi entender, centrales para la teoría de la traducción. Y el núcleo de todos ellos puede contemplarse como traspasado por esa cuestión de la *diferencia* que ocupa a la filosofía hoy, incluso por ese *diferendo* en que Lyotard (1983) incluye el antagonismo, el conflicto de valores y de apreciaciones que da vida y complejidad a las culturas. Resulta curioso constatar, cuando hablamos de el traductor ante la diferencia, que al traducirse al castellano el mencionado texto de Lyotard (1988), se prescindió –con muy poca fortuna, pensamos –del enorme trecho que separa el neologismo lyotardiano *différend,* del término tan en boga, y por eso tan maltratado, a

veces, de «diferencia». La carga semántica que Lyotard le otorga se pierde en la versión castellana en una triste vaguedad: un *différend* es –a distancia del mero y siempre resoluble litigio– un caso de conflicto entre dos o más partes cuya resolución equitativa se revela como *imposible* por ausencia de una regla susceptible de ser aplicada a las dos argumentaciones enfrentadas. Problema relativo a la inconmensurabilidad *radical* en el orden del lenguaje que siempre hace injusticia a una de las partes enfrentadas (ver nota de Jacobo Muñoz en Lyotard 1989:58). Parece claro que el término «diferencia» se queda muy corto y, por eso hubiera sido deseable la literalidad de la voz *diferendo,* que nosotros usamos, a pesar de que la traducción no la recoja.

Pero, salgamos de la particularidad de la casuística para tornar a esas articulaciones que puedan sustentar un pensamiento sobre la traducción menos apartado de su contexto real. Buscaremos en la *metalingüística* bajtiniana y en la *metapsicología* que es el psicoanálisis, un lugar de encuentro para esa reflexión en torno a la cultura, al texto y al discurso, en torno a ese campo de la palabra en que se desarrolla el acto traductor. Acto sumido históricamente en ese compromiso imposible de la fidelidad que requiere, en el mismo movimiento reflexivo que emprendemos, serias revisiones. De entrada, empezar por una pregunta ineludible que no podemos dejar de formularnos: ¿fidelidad a qué?

Heidegger y la «fidelidad al origen»: verdad y sentido en la palabra plena

Lo que esa reflexión nos puede llevar a captar es que traducir, como sostiene Heidegger, no es tanto un *tras*-poner o *tras*-ladar *(Über*-setzen) y cruzar hacia el idioma extranjero con ayuda del propio.[3] Traducir, en la dimensión que importa destacar ahora, es un despertar y desplegar del idioma propio a partir de la confrontación con el idioma extranjero (ver Giometti 1995:18). Traducir calculando técnicamente es un mero reemplazar el idioma

extranjero por el propio, desde la lengua. Traducir desde una contemplación que no deseche la dimensión histórica y cultural del discurso supone preguntar por la esencia del ámbito de la palabra, requiere entablar lo que Bajtin llama una polémica con la otra lengua que es, a la vez, una revalorización de lo propio en función de lo ajeno. Y donde lo propio se enfrenta a lo ajeno, no lo olvidemos, es en la dimensión de *lalengua.*

Espacio en que ha de concentrarse todo el saber del traductor, un saber que es, ante todo, saber *escuchar,* saber *participar.* Poner en juego un pensamiento activo que busque correspondencias con los modos eminentes del decir. Se trata de la palabra en tanto *decir pensado,* único modo de obedecer, de someterse, al texto. Ese sometimiento tan sucintamente captado por el rey homicida en el *Hamlet* shakesperiano cuando se dispone a orar para hacerse perdonar, vincula el decir a un pensar que es la única posibilidad de sentido en el discurso humano: *Words without thoughts never to heaven go.* Heidegger puede ayudarnos de nuevo cuando nos dice lo que quiere decir pensar: «un preparar la escucha para que acaezca lo propio que habla en el lenguaje» (1994: 113). Es ésta la condición de la lectura, entendida etimológicamente como ese acto que reune y, en el proceso, toca la palabra que Lacan llama «plena».

Cabe así esperar de las traducciones que sean «fieles a la palabra», no sólo en el sentido heideggeriano, sino también en el sentido que venimos dando desde el comienzo al término en su dimensión lacaniana (inspirada, sin duda en Heidegger) y bajtiniana. Fiel a la palabra, lo sabe bien el traductor, no es, entonces, lo literal desencarnado, sino la permanencia de un decir. Permanencia perceptible en el ejemplo que da Lacan del peso de la enunciación cuando ésta busca comprometer al otro, cuando busca una respuesta. Así, decir «Tú eres el que me seguiras»,

[13] El término mismo, *Übersetzen,* implica dos movimientos en apariencia contrarios, que Heidegger pone en evidencia al señalar el doble siignificado de este

asume una función del «Tú» donde se pone en juego la fidelidad de un modo distinto al enunciado de la constancia, que se articularía de este modo: «Tú eres el que me seguirá». Es la (s) de la segunda persona del verbo la que marca *la diferencia* entre constancia y fidelidad, donde ésta está ligada a lo que permanece, a lo inalterable, a lo que nunca desaparece.

El permanecer en «lo propio», que es lo más difícil, es la marcha hacia la fuente, hacia el origen. Por eso, la traducción que hace Lacan de los textos freudianos, modelo y metáfora para nosotros de la forma de lectura que aquí propugnamos, es un «retorno» a Freud, un volver al «origen de Freud» a sus formulaciones originarias que sus traductores anglosajones habían reducido de manera tan lamentable como interesada a una concepción científica, justo donde Freud escapaba a las constricciones del discurso científico. La voz escandalizada de Lacan se alza contra esa per-versión de Freud que condujo aceleradamente a un reduccionismo de su pensamiento que todavía hoy arrastra en Norteamerica esa huella de incomprensión que dio lugar a absurdas nociones y prácticas que pasan aún por «freudianas» en el discurso común.[4] Es en ese sentido que es aplicable al propio Lacan la enunciación evangélica que él toma como ejemplo de fidelidad en su análisis discursivo: «Tú eres el que me seguirás». El pensamiento lacaniano es, así, un intento –y un modelo– de lo que entendemos aquí por «fideli-

---

verbo alemán, que puede ser transitivo o intransitivo según pongamos el acento sobre el prefijo *über,* o sobre el verbo *setzen:*

> Così lo *Über*-setzen è il tradursi di ciò che è da dire «in una nuova verità e chiarezza o anche problematicità»; ciò significa che, riusciamo ad ascoltare la parola nella sua unicità e irripetibilità, ci traduciamo o siamo tradotti, con la nostra «intera essenza», su «una nuiva riva», ovvero «nell'ambito di una verità trasformata. In questa prospettiva, «la traduzione della propia lingua nella sua parola più propria resta sempre la cosa più difficile». Dall'altro lato, lo Über*setzen,* che è il tradurre nel senso corrente, non potrà essere «fedele alla parola» senza quella «cura della parola», che deriva dal nostro esser «trasproprіati» allo *Über*-stzen (Giometti 1995:24).

dad».

Hablamos de un retorno al origen, al sentido como origen que es, para Heidegger, el origen de todo habitar, de todo ser. El filósofo alemán hace estas observaciones cuando comenta sus polémicas traducciones de los filósofos griegos y trata de extraer de ese retorno a la lengua original importantes diferencias respecto a las ideas y prejuicios establecidos en torno al pensamiento presocrático que trata de reevaluar, de redescubrir (ver Giometti 1995:9-34). Habitar –ser– cerca del origen, significa seguir su consolidación en su mismo fundamento. Y lo que está en juego en el origen, en el pensar inicial en que ha de estar comprometido el traductor, no es otra cosa que la verdad, pero la verdad no existe independientemente de un sujeto que la piensa y que la siente, de ahí su problematicidad y su vínculo estrecho con la experiencia subjetiva.

La verdad, además, no es lo aparente de un discurso, pues ya vimos que se oculta en la dimensión inconsciente del ser parlante y en los enmascaramientos en que se forja una cultura. El propio Heidegger en su importante texto sobre «El origen de la obra de arte» nos ofrece un ejemplo de esa distorsión que la cultura –y la traducción en tanto práctica cultural– introduce en la verdad originaria de la palabra: cuando el pensamiento romano-latino adopta las palabras griegas en que se había pensado el ser tienen lugar importantes –y nunca inocentes– alteraciones. Así el término upoxeimenon se convierte en *subiectum;* upostasis pasa a ser *sustancia;* sumbebhkos pasará a ser *accidens.* De esas nuevas equivalencias dice Heidegger:

> Esta traducción de los nombres griegos a la lengua latina no es en absoluto un proceso sin trascendencia, tal como se toma hoy

[4] Del carácter ideológico y prejuiciado de esas atroces perversiones traductoras –inconscientes, desde luego– no hay ninguna duda. Bruno Bettelheim lo explica con enorme tino en el texto ya mencionado (1983).

día. Por el contrario, detrás de esa traducción aparentemente literal y por lo tanto conservadora del sentido, se esconde una *tras*-lación de la experiencia griega a otro modo de pensar. *El modo de pensar romano toma prestadas las palabras griegas sin la correspondiente experiencia originaria de aquello que dicen, sin la palabra griega.* Con esta traducción el pensamiento occidental empieza a perder suelo bajo sus pies (1996:17; énfasis del autor).

Los términos griegos, que hacen referencia a la estructura gramatical de un enunciado, es decir, a lo que los latinos y nosotros con ellos, hemos llamado *sujeto* y *predicado,* nos indican que la denominación, el concepto, es la muestra, el efecto, de nuestro modo de interpelar a la cosa, es decir, de nuestro comportamiento y nuestra relación respecto a esa cosa que es pura exterioridad. Heidegger se formula las siguientes preguntas y la siguiente reflexión:

> La oración simple se compone del sujeto, que es la traducción latina –y esto quiere decir reinterpretación– del upoxeimenon, y del predicado con el que se enuncian las características de la cosa. ¿Quien se atrevería a poner en tela de juicio estas sencillas relaciones fundamentales entre la cosa y la oración, entre la estructura de la oración y la estructura de la cosa? Y con todo, no nos queda más remedio que preguntar si la estructura de la oración simple (la cópula de sujeto y predicado) es el reflejo de la estructura de la cosa (de la reunión de la sustancia con los accidentes). ¿O es que esa representación de la estructura de la cosa se ha diseñado según la estructura de la oración? *(ibíd*.).

La cuestión filosófica, que atañe nada menos que a la relación entre el lenguaje y la cosa, es decir, el mundo, no ha sido resuelta todavía y muy probablemente seguirá en el futuro constituyendo ese punto de máxima resistencia, de máxima fricción. Aunque ha ocupado a filósofos del lenguaje a lo largo de los

siglos, quizá lo que subyace al problema sea justamente lo que el psicoanálisis plantea como el efecto del lenguaje sobre el sujeto, es decir, el hecho siempre paradójico de que el lenguaje, el símbolo, supone el «asesinato de la cosa», es decir, que el lenguaje lejos de darnos un acceso directo al mundo exterior, nos separa dramáticamente de él. Pero, a la vez que nos separa, introduce un orden, una ley que es la ley del lenguaje mismo.

No podemos perseguir aquí la cuestión, sino remitir al psicoanálisis como ese discurso que aborda ese efecto del lenguaje sobre el sujeto en todas sus consecuencias. Lo que sí hemos de destacar, con Heidegger y con el psicoanálisis, es que en todo ese proceso, que no es otro que el de la intersubjetividad, la traducción es la operación central. Es decir, que nuestro reconocimiento del mundo es siempre un proceso –y un efecto– de traducción. Proceso marcado por una complejidad que hace imposible cualquier planteamiento mecánico, cualquier reducción a un sólo plano o cualquier noción simplificadora de una fidelidad imposible de definir más allá de la situación concreta de significación.

En la traducción literal se colocan, casi mecánicamente, frente a las palabras aquellas que le corresponden en el plano léxico, pero esas palabras no son la palabra en tanto intersubjetividad de que aquí hablamos. Por eso, si la traducción ha de ser «fiel a la palabra», entonces las palabras deben recibir su fuerza del nombrar y su estructura de la fidelidad ya imperante en la palabra unitaria, es decir, en el acto completo de enunciación. Desde luego, las traducciones en el campo de la comunicación masiva y del intercambio mercantil pueden prescindir de una interpretación, pues ya el texto mismo prescinde de la dimensión del nombrar, del aludir a una verdad. Pero las traducciones en el ámbito del decir pleno requieren siempre de una interpretación, pues ellas mismas son ya una interpretación.

Para el traductor ético, consciente de esa dimensión de la palabra plena, el asumirse como «intérprete» supone saberse lector activo y abordar los géneros del discurso no sólo en tanto ele-

mentos lingüísticos, sino en tanto factores culturales –ideológicos, es decir, valorativos– primordiales y determinantes de la heterogeneidad discursiva operante en la comunicación social. La forma del enunciado, la convención de uso puede así conjugarse con su productividad cultural. El trabajo de lectura que atañe de modo tan particular al traductor exige que éste maneje esos puntos de referencia culturales que le permitirán situar el discurso en el género de enunciado y en la situación discursiva a que el texto remite. De ahí la importancia de entender la interpretación de un texto como un proceso de producción de sentido perteneciente al campo de la retórica.

Hermes, 'portador de un mesaje': los límites de la hermenéutica o cómo pensar *la diferencia*

Lejos de inscribir lo que decimos en el campo de la hermenéutica tradicional, retomemos la idea –como hace Heidegger en su intento de diferenciarse de esa hermenéutica– en su sentido más puramente etimológico, es decir, volviendo al dios Hermes y a la noción de *ermeneus.* Hermes era el «portador de un mensaje», el que trae noticias.[5] No tanto «interpretar» un mensaje, sino tomar el texto como algo que trae un mensaje, algo que desde el texto nos designa eso que le falta para poder ser desvelado: «puede aproximarse *ermeneus* al nombre del dios Hermes, es un juego del pensamiento que obliga más que el rigor de la ciencia». Hermes es el mensajero divino que trae el mensaje del destino; *ermenueus* es, entonces, aquel hacer presente que lleva al conocimiento en la medida en que es capaz de prestar oído a un mensaje. Un hacer presente así deviene exposición de lo que ya ha sido dicho por los poetas» (en Alemán y Larriera 1998:58).

Hermenéutica como un traer noticias, noticias de un decir que, como plantea Walter Benjamin en el texto que luego comentaremos, está más allá del habla; un decir que al pensarlo nos obliga a establecer *diferencias,* a distinguir a través de la experiencia de

pensar ese lugar Otro al que está dirigido todo mensaje, toda palabra; a distinguir también la parte del goce que corresponde al ser hablante y que no tiene ningún lugar en el Otro; ésa sería la forma de la experiencia traductora tal como se revela en la experiencia analítica, que al introducir el goce del hablante, va más allá de la filosofía.

Cuando Heidegger renuncia a la hermenéutica y excluye la palabra de su modo de pensamiento pretende mantener innombrado un nuevo camino para el pensar que él busca alejar de la tradición metafísica tanto como de la ciencia. Podríamos decir que el psicoanálisis en tanto experiencia, en tanto discurso que soporta un acto, ocupa justamente el lugar de donde Heidegger retiró la palabra hermenéutica. Pero mientras Heidegger sigue insistiendo en la palabra *olvido* –ese olvido del ser del que acusa a la técnica–, Lacan propone un franqueamiento. Por eso donde Heidegger termina apostando por una suerte de *rememoración (Andenken),* Lacan propone una *transformación* que inscriba un antes y un después, transformación que conduce a un acto, a una suerte de diálogo en el que situar lo imposible de decir. Diálogo que el psiconálisis abre con la ciencia, con el discurso hegemónico al que confronta con su propia escritura, y lo hace desde la frontera.

La interpretación de que hablamos dista, pues, de ser la forma de alcanzar una verdad preconcebida –ése era el propósito de la *hermeneia* o interpretación bíblica de los Padres de la Iglesia a que hemos aludido ya–, *hermeneia* entendida como mediación justiciera que, por otra parte, nada hizo por evitar que en las traducciones bíblicas se diera ese curioso fenómeno de limpieza étnica

[5] El texto de Heidegger, titulado *De un diálogo acerca del habla: entre un japonés y un inquiridor* (1953), es un testimonio del interés de ciertos pensadores japoneses por el pensamiento occidental –en especial, la fenomenología alemana–, el griego y el alemán. Pero, sobre todo, es una reconsideración, dialogada al modo socrático, de la esencia del habla en relación a la hermenéutica de raigambre husserliana (ver Alemán y Larriera 1998:57-60).

en el nombre mismo de Jesús, al desconectarlo del original hebreo y enmascarar así una muy antigua genealogía familiar judía en la que se inscribía el fundador del cristianismo. Willis Barnstone, en *The Poetics of Translation* (1993: 64-66), analiza ese peculiar giro lingüístico sufrido por el nombre de Jesús como un mecanismo defensivo de una cultura nueva, necesitada de valores propios que nutrieran al cristianismo emergente y permitieran establecer una identidad en la que el comprometido origen común quedara convenientemente ofuscado. Lo que me interesa destacar con esto es que la historia de la traducción ha tenido una responsabilidad nada secundaria en eso que llamamos construcciones culturales. Especialmente en una época en que los traductores formaban parte del círculo cerrado del saber y los textos maestros de la cultura que ellos manipulaban se veían sometidos a ese escrutinio hermenéutico que, como ya vimos, operaba en cuatro niveles distintos para que ninguna dimensión del texto quedara fuera de su control.

Un ejemplo menos anclado en el problema de las identidades históricas pero igualmente revelador del papel de las ideologías en la construcción misma del texto y de la cultura, es visible en el atributo con que el cristianismo ha denominado a María: *virgen.* Al parecer todo partió de un simple «error de traducción» al haber reemplazado el traductor el término semítico empleado entonces para designar el status jurídico y social de las jóvenes solteras por el término griego *parthénos,* que alude únicamente a la virginidad anatómica de la mujer. Se han dado muchas interpretaciones de tal deslizamiento. Lo más evidente es el papel del inconsciente en ese desplazar el sentido al plano –literal– del cuerpo. Se ha visto también en la errónea virginidad de María la fascinación de la cultura indoeuropea por la joven virgen depositaria del poder paterno. Puede advertirse en ello una conjuración ambivalente, por excesiva espiritualización, de la diosa madre y del matriarcado subyacente en el que se debatían la cultura griega y el monoteísmo judío. Lo cierto es que la cristiandad occi-

dental orquesta ese «error de traducción,» proyectando en él sus propias fantasías –su deseo– y dando lugar a una de las construcciones imaginarias más poderosas que ha conocido la historia de las civilizaciones (ver Kristeva 1988: 209-31).

Don Miguel de Unamuno apunta aun otro de esos deslizamientos de sentido en relación a la Virgen María. De nuevo un simple error del traductor al cambiar un pronombre –sustituyendo «ella» por «él»– atribuyó a María un protagonismo que correspondía a su hijo; así, donde entendimos que María pisaba la cabeza de la serpiente, se decía, en realidad, que ese acto correspondía a su linaje, a su hijo (1951 II:538). El desplazamiento no ha hecho sino contribuir a establecer en el imaginario cristiano la homologación de la Madre con el Hijo, inventando una biografía de María análoga a la de Jesus.

Pero, insisto en que no se trata de invocar al escurridizo Hermes, mensajero que comunicaba el mundo de la divinidad con el de los mortales. Hablar de «errores de traducción» es hablar de la relación siempre «interesada» que el sujeto –también el traductor– mantiene con el discurso, es decir, que su inconsciente está haciéndose oír en el momento del *lapsus.* Claro, que la interpretación hoy en día –es decir, la traducción– habita un mundo donde coexisten valores en pugna. Por eso, traducir hoy equivale a perseguir –interpretar– el largo camino de la cultura y reconocer que ese camino está hecho, en buena medida, de malentendidos, de lecturas no siempre *fieles* (los anglosajones disponen del término *misreadings,* de una precisión difícil de igualar en nuestra lengua. Por eso no hemos podido evitar «abusar» de él).

Traducir hoy es interpretar los valores en los que se articula un discurso, sabiendo que si el discurso, como señala Lacan, está siempre vinculado a los intereses del sujeto es porque el inconsciente interviene en todos sus desplazamientos del sentido. Reconocer eso supone incorporar al proceso de interpretación la cuestión de las ideologías, del *ideologema* de que habla Bajtin; es decir, de la inscripción de lo ideológico –lo equívoco– en la producción

textual. Lo cierto es que, al emprender el trasvase del sentido, se le plantea constantemente al traductor hasta qué punto hacer la vista gorda ante la equívoca situación discursiva que debe trasmitir *fielmente* a los lectores. La pregunta acaba siendo: ¿fiel a qué texto originario? ¿A qué espacio de verdad? La respuesta vendrá dada por las decisiones que adopte. En último término son sus propias fidelidades –sobre todo, inconscientes– las que están en juego.

La capacidad para ponerse en el lugar del otro, de la *otra* cultura, es, en ese sentido, el mayor reto; evitar la sordera cultural, la ausencia de un horizonte socio-histórico en el que situar y configurar el enunciado. Todos conocemos casos flagrantes de lectura monológica, monologismo que no puede sino hacer aún más evidente el carácter dialógico de todo discurso. Leer un texto es una forma de interacción que presupone la capacidad de poner en juego la diversidad de valores sociales; traducir supone que sean, además, otras culturas las que se incorporen al proceso, a la polémica, al juego dialógico.

Describir las rutinas textuales que llevan a una traducción monológica –es decir, *colonizadora*– es una tarea aún por hacer en esa historia pendiente de la traducción; de momento limitémonos a enumerar algunos caso llamativos (que no son, de ninguna manera, excepcionales). Pensemos en las manipulaciones franquistas de algunas películas de Hollywood, como la célebre *Mogambo*, que, en nombre del decoro que la ideología estatal imponía, se apropiaba del discurso original y transformaba una supuesta indecencia –un adulterio– en una relación prohibida por el peso del tabú, pues convertía a los amantes en hermanos, con lo que ofrecía, sin quererlo un incoherente discurso de tono inequívocamente incestuoso. Quizá también haya que atribuir a la mojigatería franquista que aún en 1971 se tradujera un film de Milos Forman sobre las nuevas generaciones rebeldes –que el autor tituló significativamente *Taking off*– con la absurdamente aleccionadora fórmula: *Juventud sin esperanza.*

Esta tentativa de manipulación ha sido un objetivo a lo largo de la historia; sin ir muy lejos, desde que se estableció el *Indice inquisitorial* en la España del siglo XVI, las estrategias de adaptación de las traducciones para uso y consumo de la moral cristiano-católica han sido norma. En nombre de la defensa de unos valores se impidió, por ejemplo, la traducción de Sade, de Restif de la Bretonne, de algunos textos de Diderot, de Voltaire, por mencionar algunos ausentes.

Ya en el siglo materialista y prosaico, Menéndez Pelayo elogiaba una traducción de las *Églogas* de Virgilio porque el traductor (Eugenio de Ochoa), las adaptaba a la cultura receptora, al transformar un discurso amatorio homosexual (género de enunciado habitual, como sabemos, en las literaturas clásicas), en un adecentado, si bien tortuoso y pasional, diálogo entre un pastor y una pastora. No le queda a la zaga don Juan Valera en su pudorosa traducción de *Dafne y Cloé.* Debo aclarar que tales métodos de legitimación de unos valores no son exclusivos de nuestro país (ver Venuti 1995; Niranjana 1992; Robinson 1997). Si bien en los ejemplos citados (que el lector podrá multiplicar), la colonización textual obedece a criterios morales, en otros casos predomina la política de Estado. Lo silenciado es entonces lo que no responde a unos determinados intereses ideológicos o de mercado.

El sentido, ese registro imaginario en que se dan cita todos los intereses, prejuicios, creencias, parece evidente que sobrepasa las fronteras del lenguaje, incluso de las de la lengua. Efecto de la «lucha por el signo» en que los valores se dirimen, el sentido, el acuerdo, «nace en el punto de contacto de la palabra con la situación real,» que se materializa en cada enunciado. Si, como afirma Bajtin, todos nuestros enunciados están llenos de palabras ajenas y son éstas las que manejamos y reacentuamos en nuestro propio discurso, diríase que eso es lo que la lectura pone en juego y lo que la traducción requiere: ponerse en el lugar del otro. Asusta, por eso, la estrechez de los sobreentendidos que con frecuencia manejamos en reducida semiótica. Y parece evidente que más allá

del grado de cohesión que los marcadores lingüísticos confieren al texto, el escollo está para el traductor en el plano ideológico, es decir, en la esfera dialógica, que la sociedad y sus instituciones enmascaran tan impunemente. plano de *lalengua* en que el inconsciente es el que nos traiciona.

Escuchar a Bajtin o leer la cultura desde las fronteras

Decíamos que la *translingüística* (o *metalingüística)* bajtiniana nos aporta en la tarea interpretativa claves reveladoras de cómo el sentido se depliega en el punto de contacto de los enunciados verbales con la situación real, es decir, con todas las esferas socio-culturales en las que se despliega el saber en el ámbito de un universo cultural determinado. Si como recuerda Bajtin, «el objeto de la lingüística es tan sólo el material, los recursos de la comunicación discursiva, y no la comunicación discursiva en sí» (1990:311), su *translingüística* estudia las relaciones dialógicas entre los enunciados, los géneros que en estas relaciones se despliegan y el nexo entre los enunciados y el sujeto hablante (el autor) que nosotros distinguimos como «sujeto de la enunciación». Si la interpretación de un discurso consigue aproximarse a su verdad más íntima en la medida misma en la que persigue al sujeto de su enunciación, es en esa dimensión donde el traductor ha de afanarse. Lo evidente es que, como a Bajtin, al traductor interesa un orden que trasciende al sistema mismo de la lengua y afecta a la interacción de los discursos con las esferas que le son exteriores y abordan desde esa exterioridad la lucha de opiniones en la ciencia, como en los demás campos del saber:

> Dos obras discursivas, dos enunciados confrontados establecen relaciones específicas de sentido, las que llamamos relaciones dialógicas [...] Las lenguas, los dialectos (territoriales y sociales), las jergas, los estilos lingüísticos (funcionales), como el discurso cotidiano y el lenguaje de la ciencia ¿pueden todos ellos

> trabar relaciones de este tipo, esto es, pueden conversar entre sí? Su conversación puede ser registrada únicamente mediante un enfoque *translingüístico,* sólo cuando se ven como «visones del mundo», «puntos de vista», «voces sociales» (1990:310-11).

En esa salida fuera de los límites de la lingüística ha de desarrollarse la labor traductora. Hablábamos de la traducción como territorios interiores y exteriores y parece evidente que es en el encuentro de unos y otros, en el cruce, en la frontera entre esferas diferentes de la cultura, o en la frontera entre un dominio cultural y otro, donde se activa el valor del texto. Claro que el problema de todo dominio de la cultura –conocimiento, moral, arte– puede ser entendido como el problema de las fronteras de ese dominio. Bajtin nos lo recuerda: no debemos imaginar éste como un conjunto espacial encuadrado por sus fronteras y teniendo, al mismo tiempo, un territorio interior. El dominio cultural, insiste una y otra vez, no tiene territorio interior, está situado en las fronteras; las fronteras lo recorren por todas partes, através de cada uno de sus aspectos: «Todo acto cultural vive, de manera esencial, en las fronteras. En esto reside su seriedad e importancia; alejado de las fronteras pierde terreno, significación» (1989:30).

Y el discurso es, en efecto, una frontera en la que, además, es muy difícil desimbricar lo que en él no es mi palabra, sino la palabra del otro. Bajtin vuelve una y otra vez sobre la asimilación de la palabra ajena que toma significación profunda en el proceso de formación ideológica del ser humano. La palabra ajena tiende a definir las bases mismas de nuestra conducta, de nuestra actitud ideológica. No voy a desglosar las variantes que Bajtin define, donde no falta una amplia descripción de la palabra autoritaria. Basta señalar que el conflicto y las relaciones dialógicas entre estas categorías de palabra ideológica condicionan profundamente la historia de la conciencia individual, sobre todo la palabra autoritaria que pide de nosotros un reconocimiento absoluto. Por eso no admite ningún tipo de juego en el contexto que

la encuadra o en sus fronteras. Entra en nuestra conciencia verbal como una masa compacta indivisible.

Si esa palabra autoritaria, la que Lacan define como el *discurso del amo,* está cerrada a la dialogía del discurso, lo que nos interesa fomentar en el trabajo del traductor es el juego dialógico ajeno a la rigidez monológica de la *palabra amo.* La dialogía supone una posición subjetiva que acepta la divergencia, la contradicción, la polémica, el antagonismo como condición interna de toda identidad y de todo acto discursivo. Dialogía que Bajtin en sus primeros textos relaciona con lo que aquí queremos destacar: la cultura de los límites, la difuminación de fronteras en que se mueve el traductor. Es decir, todo lo que lleva a Bajtin a pensar a un autor como «conjunto de principios activos que deben ser realizados»:

> Su individuación en tanto que hombre es un acto creativo secundario del lector [...], independiente del autor en tanto que principio activo de la visión, que es acto que lo vuelve pasivo a él mismo (1920-1924:181).

El autor como «co-partícipe del acontecimiento del ser» otorga al traductor, en tanto representa y sustituye al autor en el texto, un papel no menos activo en ese acontecimiento de lectura y reescritura creadora. Es necesaria una particular responsividad, donde si seguimos a Bajtin, no hay coartada posible, ya que no se vive en un vacío valorativo e ideológico. Si hoy en día es difícil transmitir esa responsividad, pues parece que, en efecto, transitamos por un cierto vacío valorativo que es sólo el cínico simulacro en que la cultura «globalizada» esconde su perverso mandato de uniformidad, esa difícultad no hace sino más perentoria la necesidad de trabajar esa dimensión del texto, y hacer sentir tras el discurso la presencia de un sujeto que valora, de ese alguien responsable de un decir que actúa para el lector como su guía e interlocutor.

Entender, con Bajtin, que donde no hay responsabilidad no hay acto ético ni estético, que el texto por neutral que parezca ofrece siempre un modelo de mundo, modelo que se logra mediante lo que Bajtin llama la *extraposición,* ese saber ponerse en el campo del otro. Unico modo de acceso al excedente de visión en que opera el autor del texto, único modo de acceso también al horizonte ideológico y su entorno. Sujeto en relación con el otro, donde es el acto de la escucha el que hace intervenir la dimensión de la existencia de los otros. Y el otro sorprende, hace cambiar todas las perspectivas; la responsividad pone al descubierto los efectos de la palabra sobre el sujeto. Si nos atrevemos a leer a Bajtin con la mirada de Lacan quizá descubramos latente en el proyecto bajtiniano ese sujeto del deseo que en el ruso es, al menos, un sujeto de la falta en una cadena significante que aporta el otro.

Leer dialógicamente el sentido: la palabra bivocal

Creo que con lo dicho habremos podido ya comprender que la noción de *palabra ajena*, de *discurso referido* y de *otro* son contrapartida del concepto mismo de *dialogía,* como lo es la noción de *lucha por el signo* y de *antagonismo.* Son todas nociones que nos alejan de la tentación de recurrir a identidades socio-simbólicas fijas, pues en el terreno de lo social (dialógico), en el campo del orden simbólico, todo significado no es sólo inestable, sino ambivalente. Estamos en el ámbito del sentido en su acepción más dinámica. Cuando Bajtin nos habla de relaciones dialógicas, que no son relaciones lógicas ni puramente semántico-sintácticas, nos está remitiendo a esa dimensión extralingüística, de contacto con lo real que es la gran diferencia de su perspectiva respecto a la adoptada por la lingüística tradicional. *Las relaciones dialógicas son, entonces, relaciones de sentido entre toda clase de enunciados en la comunicación discursiva.*

Pero no sólo entre enunciados diversos. La teoría bajtiniana del discurso y del texto nos señala también al dialogismo interno del

enunciado, a lo que llama *palabra bivocal.* Bivocalidad que está en relación directa con un hecho central del discurso que sitúa a todo enunciado concreto en una duplicidad entre lo que Bajtin llama *lo dado* y *lo creado:*

> Un enunciado nunca es sólo reflejo o expresión de algo ya existente, dado y concluido. Un enunciado siempre crea algo que nunca había existido, algo absolutamente nuevo e irrepetible, algo que siempre tiene que ver con los valores (con la verdad, con el bien, con la belleza, etc). Pero lo creado siempre surge de lo dado (la lengua, un fenómeno observado, un sentimiento vivido, el sujeto hablante mismo, lo concluido en su visión del mundo, etc.). Todo lo dado se transforma en lo creado (1990:312).

Esa bivocalidad viene dada, entonces por la distancia que hay entre el lenguaje como sistema, como ley preexistente al sujeto, es decir el lenguaje como Otro, si lo traducimos a términos lacanianos, y el discurso como palabra del sujeto, como creación significante singular. De esa polémica interna surge la posibilidad del sentido que Bajtin analiza para el texto artístico en su importante trabajo «La palabra en la novela». Sigue ahí el teórico ruso las huellas de una diversidad de discursos que la novela articula en una suerte de plurilingüismo:

> Es el discurso ajeno en lengua ajena y sirve de expresión refractada de las intenciones del autor. La palabra de tal discurso es, en especial, bivocal. [...] hay dos voces, dos sentidos y dos expresiones. Al mismo tiempo estas dos voces están relacionadas dialógicamente entre sí: es como si se conocieran una a otra [...] como si discutieran una con otra. la palabra bivocal está siempre dialogizada internamente (1975 en 1989:141-42).

Particularmente característico de la bivocalidad es el discurso humorístico que antes hemos analizado desde una perspectiva

freudiana como esa palabra que hace aparecer al inconsciente. Y, en efecto, creo importante relacionar la bivocalidad bajtiniana con la noción de inconsciente que hemos tratado en páginas precedentes, en tanto es esa presencia del Otro que interfiere e interviene en el propio discurso creando una extrañeza, una duplicidad, en definitiva, un efecto de sentido que algo muestra de esa verdad que hemos contemplado en su ocultación, en su enmascaramiento dentro del propio decir. Pero la bivocalidad no está menos presente en la ironía, en la parodia, en la enunciación del narrador o de un personaje determinado. La palabra bivocal es muy usual en los géneros retóricos y poéticos, donde desvinculada del sistema lingüístico puede desarrollarse en el marco del diálogo intersubjetivo.

En la novela, esa bivocalidad penetra profundamente en la diversidad sociolingüística esencial de los lenguajes, aunque aparece siempre su pluralidad de sentidos personificada en formas y figuras de la subjetividad. Las contradicciones, la polémica aparecen sumergidas en el babel social que es reinterpretado por el sujeto. Ese dialogismo interno es tan inagotable como la energía metafórica del lenguaje. En el análisis que hace Bajtin de la novela advertimos que su plurilingüe heteroglosia es entendida como un valor, es decir, que la diferencia entre una novela merecedora de ese nombre y un texto que no alcance esa valoración es justamente su potencial dialógico, su densidad significante tal como se articula en la multiplicidad de sus lenguajes interiores:

La novela, separada del plurilingüismo auténtico degenera en drama en la mayoría de los casos (naturalmente, en un mal drama), con acotaciones amplias y «artísticamente elaboradas». En una novela así, el lenguaje del autor, separado del plurilingüismo, cae inevitablemente en la penosa y absurda situación del lenguaje de las acotaciones escénicas (1989:144).

La palabra bivocal en el texto en prosa es decididamente ambi-

gua. Pero también es ambigua y polisemántica la palabra poética. En ello reside su diferencia respecto al discurso estrictamente conceptual, aunque no puede decirse tampoco que este último carezca por completo de ambivalencia. Lo evidente, no obstante, es que la palabra poética es un tropo que precisa de un lector que perciba la radical duplicidad que persiste aun para una sola voz y un solo sistema de acentuación. Entre la palabra y el objeto se desarrolla todo el acontecimiento, todo el juego del símbolo poético: «El polisemantismo del símbolo poético supone la unidad e identidad de la voz con respecto a él, y la completa soledad de una palabra» (1989:145).

El Otro del discurso o el lugar del sentido: traducción e inconsciente

Quizá, llegados a este punto, habremos ya advertido que de lo que carecen las teorías científicas de la traducción es de una noción articulada de ese otro del discurso que Bajtin nos hace sentir en toda su omnipresente diversidad. Un otro que nada tiene que ver con una reciprocidad de los hablantes. Para situar aun con mayor precisión conceptual lo que aquí entendemos por otro, volvamos a las precisiones de Lacan que permiten diferenciar –en términos inaccesibles todavía para Bajtin– los tres registros en los que el sujeto parlante precibe al otro. Ya dijimos que es en el plano imaginario donde el otro es representado en tanto el semejante, el otro especular, que no corresponde estrictamente al otro en el plano real y concreto. Se trata siempre de dimensiones distintas, pero a ellas hay que añadir aun la dimensión simbólica, la que Lacan escribe con mayúscula por corresponder al plano que atañe directamente al lenguaje. *El Otro del orden simbólico no es sino ese espacio, ese punto, ese lugar donde se produce el sentido.* Lacan insiste en ello una y otra vez: *en la comunicación humana el emisor recibe su mensaje del receptor en forma invertida,* es decir, el sujeto de la enunciación está siempre vinculado al Otro del discurso, a ese Otro de su

deseo que enciende la chispa de la significación. Hablamos, desde luego, de un Otro que es, en último término, el inconsciente, sede de la función simbólica, efecto del discurso en tanto intersubjetividad.

El inconsciente no es algo que esté ahí desde siempre como una sustancia ideal, sino que debe ser producido. No hay inconsciente sin escucha y, por tanto, sólo se aprecia su trabajo en el acto que le da lugar. Cuando se produce un *lapsus,* el yo que habla no sabe nada de eso que ha irrumpido en su discurso desvirtuando la intencionalidad que guiaba su decir. Hecho paradójico, pues si el yo del sujeto no sabe lo que ha sucedido, las palabras, en cambio, sí que han sabido provocar el *lapsus.* La paradoja nos invita a una reflexión más profunda y nos lleva a formular una pregunta: ¿qué sucede cuando se habla?

Cuando alguien se dirije a otro se hace evidente, al considerar una situación como la del *lapsus,* que las palabras con las que compone su mensaje provienen de un lugar que no coincide con el enunciado que produce. Bajtin captó muy bien el proceso en su noción de dialogía, en esa omnipresencia de la palabra ajena en el propio discurso que es su modo de dar cuenta de esa presencia otra, de ese tercero. La teoría de la comunicación denomina *código* a ese lugar: el emisor del mensaje se dirije al código, escoge los términos y emite el mensaje. Por su parte, el receptor debe también dirigirse al código para entender lo que quiere decir el mensaje. Pero, desde una perspectiva que tenga en cuenta la existencia del inconsciente, las cosas funcionan de un modo algo más complejo.

Puede decirse, en una primera aproximación, que el código de las teorías lingüísticas es sustituido en la teoría psicoanalítica por la noción de Otro, sin que esto signifique que ambas nociones coincidan o se superpongan exactamente. El Otro es para el psicoanálisis, el lugar de la palabra, el lugar donde la lengua sedimenta y se cristaliza. Es decir, no solamente es sede de la palabra sino que, fundamentalmente, *es* el lenguaje. Por eso no puede pensar-

se en una génesis del lenguaje que intente reconstruir sus orígenes: en tanto lenguaje, el Otro está ahí desde antes. Se ha de tener en cuenta además que, en tanto estructura, un lenguaje no es sino un conjunto de elementos carentes en sí mismos de significación. Su valor surge a partir de la puesta en relación de unos elementos con otros, cuando son articulados en una combinatoria.

Esa concepción, que tiene especial incidencia en la cuestión de la traducción, instala la preeminencia absoluta del significante sobre el significado. Lacan lo recuerda en más de una ocasión: *lo que traducimos es el significante.* Se trata de un significante, que a diferencia de la concepción saussuriana, no se reduce a la materialidad fonológica y no puede ser entendido como ese sistema de rasgos distintivos que construye la fonología. Se ha de insistir más bien en que tanto un fonema como una palabra o una frase son significantes en cuanto entran en contacto con otro significante. La lengua, para el psicoanálisis, como para Bajtin, no es estratificable en distintos niveles que se van englobando según grados crecientes de complejidad y la escritura lacaniana de *lalengua* apunta justamente a esa imposibilidad.

El Otro, por tanto, debe de concebirse de modo distinto a la noción de código, aunque ocupen fundamentalmente el mismo lugar. Constituido por redes de significantes, por múltiples cadenas, la noción de cadena significante en Lacan se opone frontalmente a la de sistema: *el significante constituye cadenas, jamás un sistema.* De ahí que no pueda ser «sabido» por un yo. Sólo un sistema ofrecería esa posibilidad de ser sabido. Advirtamos la importancia de esta diferencia, pues implica que el Otro en tanto cadena significante no puede constituir un saber del que alguien se apropie. De tan central precisión no da cuenta la lingüística en su búsqueda de modelos acabados; de ahí su escasa utilidad para un traductor que ya sabe, por la experiencia, que el sistema significante es un sistema incompleto.

El significante no es formalizable, escapando a todo intento de codificación. Por eso, en la nomenclatura que hemos venido usan-

do aquí no hemos hablado nunca de código. Imposible remitir, pongamos por caso, al traductor a un código donde resida la clave del sentido que busca. No hay código del significante para un sujeto concreto. No se puede producir dicho acto valiéndose de un código previo. El Otro puede ser situado en una topología –un cruce de lugares–, topología que Lacan articuló como constituida en su forma más simple por dos vectores de dirección contraria que se cruzan en dos puntos. Pero ese circuito ha de completarse con otra cadena que representa el plano inconsciente, repleto de significantes rechazados o reprimidos por la conciencia que sostienen su presencia significante en el plano de la enunciación:

{INCLUIR ESQUEMA}

Se designa al Otro con una *A (Autre),* mientras que *s(A)* es la significación que depende del Otro. El vector que arranca en vertical representa la intencionalidad de significación que necesariamente tendrá que articularse en palabras, hecho que corresponde al vector horizontal del enunciado. Queda, asimismo, determinado un segundo punto de cruce, *s(A),* que es la puntuación que precipita la significación. El enunciado resulta entonces una sucesión de elementos discretos que en determinado momento, al producirse una escansión de cierre, cobran sentido. Como el gráfico muestra, la significación se abrocha *retroactivamente.* Es la última palabra la que da sentido a las anteriores. La noción de

«punto de acolchado»[6] con la que Lacan explica ese efecto retroactivo de la significación es central para nosotros pues ahí se determina para el sujeto el sentido del discurso.

«Punto de acolchado» y metáfora: el encuentro entre el significante y el significado

Los «puntos de acolchado» son esos puntos de la cadena discursiva en que el significante y el significado se anudan» (1992:383). Si lo que caracteriza en la teoría lacaniana al significado es su constante deslizamiento bajo el significante, el sujeto cuenta con ciertos puntos de fijación, de identificación, que permiten que el significante quede anudado al significado de manera transitoria. Hablamos, pues, de ese punto de la cadena significante en que el significante detiene el, por otra parte, infinito deslizamiento de la significación produciendo la ilusión necesaria de fijación del sentido (1989: 303).

En su dimensión diacrónica el acolchado señala justamente a esa retroactividad del sentido en la que Lacan hace constante hincapié. Retroactividad que hace de la comunicación un efecto de la puntuación que recibe un discurso, de sus puntos de escansión. Desde una perspectiva sincrónica lo que supone el punto de acolchado es, ni más ni menos, que la metáfora, esa sustitución que permite al significante cruzar la barra que lo separa del significado y adquirir así un sentido determinad para el sujeto. E insistimos en esa determinación subjetiva que condiciona para cada sujeto sus posibilidades de significación, sus formas posibles de relación con el otro y con el Otro del discurso. A este respecto, vale la pena citar a Lacan para tratar de aclarar una vez más la importancia de esa distinción que él marca con una mayúscula. Consciente de la tendencia que tenemos a pensar en los términos que introdujo en nuestras culturas el existencialismo, Lacan muestra así su total divergencia:

> Decir que el Otro es el lugar donde se constituye el yo que habla con el que escucha es algo muy diferente de partir de la idea de que el otro es un ser.
> Estamos intoxicados en el análisis desde hace algún tiempo por temas incuestionablemente surgidos del discurso llamado existen-cialista, donde el otro es el tú, el que puede responder, pero de un modo que es el de la simetría, el de la completa correspondencia, el 'alter ego', el hermano. Se tiene una idea fundamentalmente recíproca de la intersubjetividad. Agréguenle las confusiones sentimentales que se inscriben bajo la rúbrica del personalismo, y el libro de Martin Buber sobre el Yo y el Tú, y la confusión será definitiva e irremediable, salvo que tornemos a la experiencia (1992:389-90).

Y remitirse a la experiencia supone reconocer la situación comunicativa en su disimetría, en su ausencia de reprocidad. Supone, dicho de otro modo, salir del círculo de lo imaginario donde nos representamos al otro en su semejanza especular, para verlo en su dimensión simbólica, en su otredad absoluta. Y es que el cierre de la significación no es perfecto, pues, como decíamos, el Otro no es un código, no es una batería completa de significantes. No hay, (como sabemos desde Babel) significación absoluta

[6] El término «point de capiton» ha sido traducido de las más diversas maneras en cada uno de los textos lacanianos. Si Tomás Segovia es su traducción de los *Escritos* (1989) opta, en un momento en que el concepto apenas se manejaba en el ámbito hispánico, por «punto de basta», quizá poco afortunado por haber caído en el desuso como forma específica de «puntada», posteriores traducciones españolas de los seminarios de Lacan han instaurado como la variante más frecuente la de «punto de almohadillado» y también «punto de acolchado». Ambas son hoy en día las que se manejan en el discurso psicoanalítico.
Lacan desarrolla este concepto en su *Seminario 3* (1955-56), publicado por primera vez en francés en 1981. Al ser traducido al español en 1984, sus traductores, Juan-Luis Delmont-Mauri y Diana S. Rabinovich, optan por el término «punto de almohadillado», sin que ese precedente haya servido en posteriores traducciones de otros textos para unificar las opciones del traductor.

en la lengua. El psicoanálisis ha demostrado que tal cierre no es posible, que siempre en el punto *s(A)* de escansión, se está significando algo más que el pretendido cierre de la significación. En el *lapsus* –tropiezo, equivocación, olvido– se produce algo que excede lo que quiso decir el agente del mensaje. Tal exceso de significación es la aparición en el enunciado de un significante que produce la fractura de la significación consciente, intencional. ¿Se trata de un significado oculto? No, sino que ese exceso es índice de que en el enunciado se está significando un sujeto, sujeto que no coincide con el agente del mensaje, es decir, con su intención calculada.

El sujeto surge representado por un significante que ha venido a impedir el cierre de la comunicación. Lo que indica, precisamente, esa irrupción de *otro* significante es que ahí se ha puesto en juego el deseo. Ese significante remite, desde luego, a otros significantes ausentes del enunciado. Son los significantes reprimidos, los que forman parte de ese pedazo *olvidado* –excluido– de nuestra historia de que ya hemos hablado al dar cuenta del inconsciente. Por eso Lacan define el significante del siguiente modo: «el significante es lo que representa a un *sujeto* (no a un *significado)* para otro *significante* (no para otro *sujeto)»* (1992:29).

Ahí donde el sujeto del *lapsus* trata de olvidar de inmediato ese saber que surge de otra parte, el psicoanálisis –y nuestra lectura de textos en él inspirada– considera a ese significante que brota inadvertidamente de la enunciación el *verdadero* representante del sujeto. Este sujeto dividido entre sus enunciados y su enunciación es por eso representado por una *$* tachada denotando con la tachadura su división, es decir, su excentricidad: ¿cuando el sujeto habla de él *(enunciación),* es el mismo que aquél del que habla *(enunciado)?* La distancia que muestra el gráfico (ver más arriba) entre la cadena del enunciado y la otra cadena –inconsciente– de la enunciación son muestra de la complejidad de las relaciones que así se establecen entre el sujeto y el Otro. Relaciones marcadas, inevitablemente por un proceso significante que, no podemos olvidar, constituye una traducción múltiple y en varios planos a la vez.

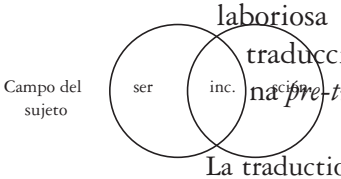
Pero, además, tiene lugar en el proceso intersubjetivo una *alienación.* Si concebimos, por un lado, el ser del viviente como un conjunto y por otro lado el conjunto de los significantes (que están siempre, como decimos, en el campo del Otro) nos damos cuenta de que la cadena significante gobierna todo lo que puede presentarse del sujeto. El Otro, y esta es una importantísima contribución del psicoanálisis lacaniano a una teoría no simplificadora del discurso, el Otro es el campo en que el ser parlante tiene que surgir necesariamente como sujeto: alienación del ser en el discurso del Otro, pérdida de ser en el proceso, pues cualquier significación que se proponga en un enunciado siempre estará bajo la amenaza de caer en el sin-sentido (los significantes reprimidos en el inconsciente). Ni el ser ni la significación: en ese «ni uno ni otro» consiste la alienación del hablante.

Un ejemplo que aporta Lacan resulta ilustrativo. Está ligado a la idea hegeliana del reconocimiento entre amo y esclavo, de la lucha a muerte por el reconocimiento que subyace a todo intercambio verbal. Lacan habla de la siguiente opción perfectamente recogida en el discurso común: «la bolsa o la vida». Si se elige la bolsa, se pierden ambas, bolsa y vida. Pero si se elige la vida, opción clásica del esclavo, aun cuando se la conserve, sin la bolsa será una vida con alguna carencia nada desdeñable (1992:84). La consecuencia de este surgimiento alienado del sujeto es su división entre un significante que lo representa en el enunciado sin agotarlo en tanto significación, y los significantes reprimidos bajo los cuales desaparece. La alienación resulta en una unión parcial en el otro, en un cruce de dos circunferencias en que hay una zona común al sujeto y al Otro: es la zona que correspondería al campo del inconsciente:

El traducir al otro desde un lugar Otro: ¿domesticación o mestizaje?

Si esa alienación subjetiva tiene lugar en el propio campo cultural, es decir, en la relación con nuestra propia lengua y con nuestro propio orden cultural, parece evidente que el abismo se multiplica en la situación traductora en la que es *otro* discurso, *otro* orden de valores el que nos vemos obligados a confrontar y a comprender para luego hacerlo legible a los lectores de nuestro mismo medio cultural. Proceso de comprensión que tiene lugar en una diversidad de planos que sin duda ponen en juego todas nuestras potencialidades lectoras. Hemos, por eso, de preguntarnos con Antoine Berman, uno de los pocos teóricos de la traducción que no excluye la presencia de ese plano inconsciente del discurso, si las teorías hermenéuticas –de Schaleirmacher a Steiner– han abordado de manera convincente esa realidad reduplicada, esa zona de contacto que es más bien de separación.

Parecería que la barrera, el tabú, del inconsciente ha impedido a las teorías hermenéuticas salir del narcisismo que alimenta nuestra ilusión de control sobre lo real. Sin embargo, la experiencia traductora señala a las barreras de la comprensión, a los límites cuya presencia se impone con más insistencia al sujeto traductor enfrentado al juego de las diferencias, a la distancia entre las dos culturas, sobre todo cuando esa distancia se muestra difícilmente franqueable. A veces el traductor se encuentra en posición de tener que traducir aquello que no alcanza a comprender completamente. En ese desciframiento que va reconstruyendo, pieza a pieza, un posible sentido, algo acaba por iluminarse. La interpretación es, efecto, en esos casos del particular modo de lectura a que el acto traductor obliga; efecto de una reduplicación laboriosa que es como una doble traducción que Berman denomina *pre-traducción:*



La traduction ne repose jamais sur une

> interprétation pré-existante [...] On pourrait dire que l'analyse textuelle à laquelle un traducteur doit se livrer –comme repérer dans un roman le réseau des termes et des associations fondamentaux, le «système» de son écriture, etc.– est *a priori* déterminée par le fait qu'il va traduire: lire pour traduire, c'est illuminer le texte d'une lumière qui n'est pas de l'ordre de l'herméneutique seulement, c'est opérer une lecture-traduction –une *pré-traduction* (1984:248; énfasis del autor).

Lo que defiende Berman es la diferencia situacional del traductor, cuya forma de lectura del texto extranjero está ya condicionada por su función y su objetivo, por la necesidad de ir captando no sólo lo que le resulta incomprensible, sino además esos puntos de resistencia del texto que distancian a éste de la lengua de llegada, que muestran su dificultad de traslación. Lectura que para Berman es crítica y que supone un acercarse al conocimiento de la obra a través de una visión laboriosa y elaborada del sistema de escritura, de las redes asociativas que la configuran. Forma de crítica irreductible a la crítica interpretativa en la que no media la diferencia idiomática ni la necesidad de reescritura. Forma de lectura en que la comprensión exige ya un proceso de pre-traducción. Y es esa diferencia situacional la que, como señala con insistencia Berman, es siempre olvidada por la crítica convencional que tiende a valorar esa vertiente de la labor traductora como la obra humilde de ese pariente pobre que preferimos dejar de lado:

> l'être-traduit est un movement enrichissant, et non un déracinement, la lecture d'une traduction est pour le lecteur une opération originale; non soulement parce qu'il s'agit d'un ouvrage étranger, mais parce que c'est un type d'écriture et de texte particuliers (249).

Berman trata de hacernos reconocer la normalidad de leer en

traducción, reconocer que lo que el lector siempre valora como un mal menor –pero «mal» al fin y al cabo– porque el sentimiento generalizado percibe sólo como deseable el acceso al original, es en realidad un acto enriquecedor que nos permite captar en la traducción duplicidades que están ocultas en la forma del original. En la inversión de valores que el autor francés nos propone se trata de aceptar la lectura de traducciones como algo positivo, un valor añadido donde la traducción representa el modo de existencia de la obra extranjera que se acerca a nosotros en tanto extranjera: «La bonne traduction maintient cette étrangeté en nous rendant l'ouvre accessible» (*ibíd*.).

Esa perspectiva permite reconocer un hecho que tendemos a reprimir de nuestra percepción consciente. Me refiero a una dimensión del todo irreductible que supone que la obra extranjera –esté o no traducida– sigue siendo siempre extranjera. Un lector español, o francés, siempre leerá una obra inglesa de modo distinto a como la leen los ingleses. Sin embargo, la disposición más corriente, el prejuicio instalado en cada cultura, nos induce a ese rechazo de toda «extranjeridad» perturbadora e insta a una lectura ajena a todo elemento extraño, a una lectura que nada quiere saber de esa zona de nadie, zona inquietante que habla de lo desconocido que es la de las fronteras. Producto de esa forma lineal de lectura que deriva de una visión monológica del lenguaje, el prejuicio profundamente instalado entre los hábitos culturales tiene, sin duda, raíces profundas vinculadas a ese aislamiento del otro que es uno de los procedimientos defensivos que operan en todo orden cultural como protector de las propias identidades, usos y formas de representación.

Cuando Berman alude a la necesidad de combatir esa sempiterna ocultación calificándola de fenómeno histórico que corresponde a la teoría de la traducción estudiar, para así contribuir a modificar, está poniendo el dedo en la llaga de una cultura –toda cultura– cuyas prácticas defensivas de exclusión nos exigen, desde luego un análisis profundo. Probablemente sea esa tarea misma la

que nos sirva de base en un futuro para el análisis de lo que hemos de entender por una «mala traducción». Podría ésta definirse, de entrada, como una traducción incapaz de hacer asumir al lector la «extranjeridad» inevitable –incluso deseable– de toda traducción. Por contra, la aceptabilidad de una traducción sería lograr ese efecto que nosotros hemos denominado de «mestizaje», donde el texto no busca ocultar su origen «impuro» –mestizo–, sino fomentarlo con orgullo y hacerlo visible al lector.

Si en los criterios imperantes es tenido por algo negativo que el lector de una traducción la perciba como tal traducción, que sienta su «extranjeridad», su «extrañeza», lo que eso indica es el olvido, el rechazo y la negación de un hecho tan central como incontrovertible: la escritura de una traducción es un modo de escritura imposible de reducir a cualquier otra forma de escritura. Lo específico de la reescritura del traductor es que acoge en la lengua propia lo escrito en otra lengua. Incluso –si el traductor es dueño de su oficio– hace pasar el texto extranjero por la prueba de *lalengua* y en ese difícil equilibrio sólo puede hacer visible la diferencia, la inconmensurabilidad que separa a los dos textos. Y, por mucha impostura que medie en ese proceso, no es posible hacer olvidar el hecho ni al lector más ingenuo. Por eso, la buena traducción es siempre para Berman la que mantiene la extranjeridad del texto en el proceso.

Curiosamente, Antoine Berman, que abre su comentario crítico con esa alusión al inconsciente como la dimensión en la que se juega todo acto de lenguaje, cierra su importante matización –su inteligente puesta en juego de *la diferencia*– con una breve, pero significativa, alusión a las teorías bajtinianas del discurso. Al destacar la importancia de la palabra ajena y la estructura dialógica del discurso, pone de manifiesto la influencia tan negativa de los hábitos monológicos de quienes persisten en exigir de una traducción que se muestre en su «pureza»:

> Si toute écriture implique un horizon de traduction (tel serait,

> profondément le sens de la *Weltliteratur* goethéenne), il est absurde de demander à une traduction d'apparaître comme une «pure» écriture qui est elle-même un mythe. Une discipline comme la littérature comparée vit de l'occultation ou de l'oubli de cette problématique (249).

Modificar hábitos que forman parte de las raíces ocultas –reprimidas– sobre las que las culturas construyen su identidad en discursos que interpelan al sujeto en un monologismo que excluye al otro, es una tarea crítica difícil pero urgente en el mundo 'globalizado» de hoy, donde esa homogeneización de los valores no es más que otra forma más de enmascarar la exclusión: aceptar lo diferente, ya lo dijimos apoyándonos en Heidegger, no equivale a valorar la diferencia como tal y con todas sus consecuencias. Para nosotros lo que puede constituir una ética de la traducción pasaría, necesariamente, por una incorporación del pensamiento dialógico, por una visión del discurso como constituido por voces de otros, por valores distintos y múltiples en permanente polémica. Idea bien distinta de la «conversación razonable» con la que la hermenéutica de Habermas idealiza ilusoriamente el carácter de *diferendo* –desacuerdo– en que se sotienen los discursos sociales.

Se trataría, en cambio, de tener en cuenta que el Otro presente en todo acto intersubjetivo no es el otro de la convención, el que suele aparecer en tantos discursos que supuestamente teorizan al Otro, reduciéndolo a una alteridad universalizable. En mi opinión ésa es la gran limitación de buena parte de la teoría que podemos agrupar bajo la categoría de «teorías culturales de la traducción». Somos conscientes de que sus aportaciones han supuesto un giro fundamental que ha permitido a la reflexión escapar así a la prisión –presión– lingüística para abrirse a un análisis del contexto traductor y sus efectos sobre el texto, pero falta todavía introducir nociones teóricas que nos permitan comprender mejor el proceso de la significación en tanto problema dialógico.

Queda todavía intacto ese núcleo problemático que, para nosotros, estaría situado en todas esas resistencias significantes que son las que hacen de la historia de la humanidad un enigma trágico y, de la historia de la traducción, un capítulo más del servilismo humano. Si el vínculo de la traducción con el servilismo se hace patente en las metáforas que, como vimos, han acompañado siempre, en su calidad de síntoma, a los discursos sobre la traducción, creemos que merece la pena su revisión crítica. Revisión que no puede seguir obviando los efectos del inconsciente. Su presencia es, para el psicoanálisis, el efecto mismo del lenguaje, éste es el que lo hace existir como forma de todo vínculo humano y, a la vez, como verdad última en la que se encierra el misterio de ese antagonismo radical que opera en la cultura y en la historia.

Por eso, el Otro del que aquí hablamos, lejos de ser una entidad o presencia abstracta, tiene que ver con el destino particular del sujeto, es decir, con el modo en que para cada sujeto ha quedado en el Otro del significante sedimentado un saber, un saber singular de un sujeto particular. Si bien en el Otro de la palabra podemos aceptar la existencia de marcas de la convención y de la universalidad, una vez formulada la falta del Otro, están dadas las condiciones para que haya una metáfora –un significante metafórico– que represente al sujeto y para que, a partir de ahí, todos los otros significantes se ordenen en las trazas del saber que en cada historia ha dejado la falta de un significante central.

La impronta de la palabra ajena que transforma nuestra propia palabra en bivocal, ambivalente y polisémica, convierte a su vez el lenguaje en zona de encuentro de valoraciones. Desde los primeros textos bajtinianos se perfila ya el carácter heterogéneo y conflictivo –antagónico– del discurso, que lejos de ser un proceso lineal se presenta como una suerte de juego de muñecas rusas: discurso en el discurso, enunciado dentro del enunciado, pero también, discurso sobre otro discurso, enunciado acerca de otro enunciado (Bajtin/Voloshinov 1929 en 1992:155).

La *palabra referida* en Bajtin –que ya relacionamos con el acto traductor– es, así, un esfuerzo por llamar la atención sobre los efectos de confusión, de equivocidad, de indecibilidad que produce el lenguaje. Se apoya en una noción de sujeto que se aleja del ideal de la comunidad intersubjetiva universal y transparente que propone Habermas (1984). La ética discursiva de Bajtin no es universalista, como no puede nunca serlo la ética psicoanalítica, descansando ambas en esa presencia del Otro de la que surge toda la heterogeneidad, todo el antagonismo que encierra el acto discursivo. Heterogeneidad que sitúa la traducción en ese *terra ignota* de la heterotopía, espacio de lo diferente en que es imposible más allá de esa diferencia, definir un *lugar común.*

La traducción: entre la utopía y la heterotopía

Cuando Foucault inicia en *Las palabras y las cosas* (1968 en 1988) su recorrido arqueológico –y crítico– por los modos en que los discursos del saber han intentado representar el mundo de las «cosas», nos ofrece ese célebre apólogo borgiano (ver epígrafe) que resume con fuerza la monstruosidad de una clasificación que yuxtapone «inexplicablemente» rasgos que no podemos concebir en proximidad tan perturbadora. No son los animales «fabulosos» los que nos perturban por imposibles, ya que están designados como tales, sino la escasa distancia en que están yuxtapuestos a los perros sueltos o a aquellos que de lejos parecen moscas; «lo que viola», nos dice Foucault, «cualquier pensamiento posible, es simplemente la serie alfabética *(a, b, c, d)* que liga con todas las demás a cada una de estas categorías» (1988:2).

El juego borgiano no añade ninguna figura al atlas de lo imposible, ni busca en la incongruencia el destello poético; se limita a esquivar la más imperiosa de las necesidades; sustrae el emplazamiento, «el suelo mudo donde los seres pueden yuxtaponerse» (3). Lo que ha desaparecido es la célebre «mesa de disección». La imagen evoca, para Foucault, no sólo la mesa *(table),* evoca ade-

más el «cuadro», la tabla que al enmarcar lo real permite al pensamiento ordenar los seres, repartirlos en clases, agrupamiento nominal por el cual se designan sus semejanzas y sus diferencias. Tabla, pues, de salvación que entiende la posibilidad de dar forma –orden– a lo real como un modo de controlarlo, dominarlo, domesticarlo.

Enfrentar al lector a ese radical encuentro con lo inconmensurable y lo heteróclito, permite al autor precisar mejor la función de esa pulsión del ser parlante a establecer, ante el caos en que lo real se le presenta, un orden universalizador. Orden que tiene su límite en la utopía:

> Las *utopías* consuelan: pues si no tienen un lugar real, se desarrollan en un espacio maravilloso y liso; despliegan ciudades de amplias avenidas, jardines bien dispuestos, comarcas fáciles, aun si su acceso es quimérico. Las *heterotopías* inquietan, sin duda porque minan secretamente el lenguaje, porque impiden nombrar esto y aquello, porque rompen los nombres comunes o los enmarañan, porque arruinan de antemano la «sintaxis» y no sólo la que construye las farses –aquella menos evidente que hace «mantenerse juntas» (unas al otro lado o frente a otras) a las palabras y a las cosas. Por ello, las utopías permiten las fábulas y los discursos: se encuentran en el filo recto del lenguaje, en la dimensión fundamental de la *fábula;* las heterotopías secan el propósito, detienen las palabras en sí mismas, desafían, desde su raíz, toda posibilidad de gramática; desatan los mitos y envuelven en esterilidad el lirismo de las frases (3).

En efecto, la heterotopía borgiana nos enfrenta a nuestra pulsión utópica, a nuestra necesidad fabuladora. A esa tabla sin espacio de coherencia Borges le da una patria mítica, región precisa cuyo solo nombre constituye para el Occidente una gran reserva de utopías. La cultura china en la que surge esa enciclopedia del Emperador es, para nuestro imaginario, la más jerarquizada, la

más meticulosa, la más alejada de los sucesos temporales, la más apegada al desarrollo puro de la extensión. Pensamiento sin espacio, palabras y categorías sin fuego ni lugar que, aun así, reposan sobre un espacio sobrecargado en nuestra imaginación: «existiría, asi, en el otro extremo de la tierra que habitamos, una cultura dedicada por entero al ordenamiento de la extensión, pero que no distribuiría la proliferación de seres en ningún espacio en el que nos sea posible nombrar, hablar, pensar» (4-5).

Foucault al introducirnos a su inmensa indagación sobre las condiciones de posibilidad en que la *episteme* moderna elabora su saber, nos ofrece ese contrapunto, ese límite en que la utopía cede ante el desorden más cabal, cabal por estar perfectamente ordenado –alfabetizado–, aun en su heterotopía. Se trata de llamar la atención sobre la presencia o no en todo orden, en toda búsqueda de una coherencia, de unos criterios previos, establecidos *a priori* en base a algo distinto de los contenidos inmediatamente sensibles. Nada hay más vacilante, nada más empírico que la instauración de un orden de las cosas. La pregunta de Foucault, la misma que, desde la experiencia de la traducción, nos hemos de hacer nosotros, atañe a los criterios que instauran en la cultura la diferencia, el umbral por encima del cual habrá similitud. ¿Responde el orden a una ley interior a las cosas mismas o es el orden algo que sólo existe a través de la reja de una mirada, de un lenguaje?

Para el pensador francés, los códigos fundamentales de una cultura –los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas– fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los que va a identificarse y dentro de los que podrá reconocerse. En el otro extremo del pensamiento, en el dominio del saber instituido, las teorías científicas o las interpretaciones de los filósofos, se encargan de explicar por qué existe un orden, a qué ley general, a qué principio, obedece y por qué es ése el criterio que se establece y no otro. Sin embargo, Foucault no va a instalarse

cómodamente en ninguno de esos dos dominios del saber. Su obra se despliega en otro espacio distinto, intermedio, desde el cual busca modos de relacionarlos entre sí:

> Pero entre estas dos regiones tan distantes reina un dominio que, debido a su papel de intermediario, no es menos fundamental: es más confuso, más oscuro y, sin duda, menos fácil de analizar. Es ahí donde una cultura, librándose insensiblemente de los órdenes empíricos que le prescriben sus códigos primarios, instaura una primera distancia con relación a ellos, les hace perder su transparencia inicial, cesa de dejarse atravesar pasivamente por ellos, se desprende de sus poderes inmediatos e invisibles, se libera lo suficiente para darse cuenta de que estos órdenes no son los únicos posibles ni los mejores; de tal suerte que se encuentra ante el hecho en bruto de que hay, por debajo de sus órdenes espontáneos, cosas que en sí mismas son ordenables, que pertenecen a cierto orden mudo, en suma, que *hay* un orden (5-6).

Pues bien, este espacio de contemplación y cuestionamiento es el que nosotros reconocemos como propio de esa tarea mediadora que es la traducción. Entre la mirada ya codificada y el conocimiento reflexivo se abren otras posibilidades de interrogación. Es ese lugar de la interrelación y de la duplicación el que otorga al traductor la distancia necesaria para el acercamiento reflexivo, para el entrecruzamiento de códigos, para el encuentro con esos «otros» cuya palabra debe interpretar. Espacio en el que la lucha por el signo se instaura, en el que el Otro muestra su Ley, se exhibe como necesidad para decir que «hay un orden», pero en el mismo movimiento declara su contingencia, su historicidad, su límite. Foucault nos dice que esa región «media», en la medida en que manifiesta los modos de ser del orden, es la más fundamental, es la que desempeña un papel de crítica, es, pues, más «verdadera» que las teorías que intentan darle a ese orden una forma explícita, una aplicación exhaustiva o un fundamento filo-

sófico.

Pensamos que en esa experiencia desnuda del orden es donde la traducción se hace acto vivo, anterior a toda definición fija de sus modos de ser. Si es ahí donde Foucault localiza su análisis de la experiencia humana, donde se sitúa para contemplar cómo la cultura ha manifestado que hay un orden y que a las modalidades de este orden deben sus leyes los cambios, su regularidad los seres vivos, su encadenamiento y su valor representativo las palabras; si desde ahí observa qué modalidades del orden han sido reconocidas, anudadas con el espacio y el tiempo, para formar el pedestal de los conocimientos, tal como se despliegan en la gramática y en la filología, en la historia natural y en la biología, en el estudio de las riquezas y en la economía política, es esa misma región fronteriza la que permite al traductor desplegar su mirada y su escucha, mantener su distancia.

Tambien la tarea del traductor es un sacar a la luz las conexiones del campo epistemológico, de la *episteme* en la que los distintos saberes hunden su positividad para manifestar no la historia de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad. O lo que es lo mismo, los fundamentos de su legitimidad que son los fundamentos en que se apoya el sentido. Ese saber de las fronteras en que venimos delimitando el campo de la traducción, es, pues, un saber-hacer con la experiencia, y como tal no puede incluirse –encerrarse– en el espacio de la ciencia, sino en su límite exterior.

De ahí la enorme dificultad que supone el intento mismo de construir una teoría de la traducción, sobre todo, si tal aspiración se identifica con la de la ciencia. La traducción es sólo un fragmento de conocimiento que brota en los intersticios del saber, no en sus centros. Quizás fuera posible una «arqueología de la traducción» en la medida en que ha de remitirse simpre a la experiencia misma de traducir, única fuente de su saber, que es un saber de los discursos, discursos que son del otro, que implican al Otro y hacen de la traducción una heterología. En ese lugar del vínculo, la traducción

puede pensarse como acto que es, antes que nada, un acto ético.

DE LA TRADUCCIÓN COMO REACENTUACIÓN Y REESCRITURA: *LA PALABRA REFERIDA* DEL TRADUCTOR

> *Yo sé de una región cerril cuyos bibliotecarios repudian la supersticiosa y vana costumbre de buscar sentido en los libros y la equiparan a la de buscarlo en los sueños o en las líneas caóticas de la mano....*
>
> Jorge Luis Borges

La palabra es, desde luego, un signo que nos advierte de la presencia de algo proveniente del mundo exterior y nos permite orientarnos en él. Pero no es sólo signo, como lo es el baile de las abejas, ese *wagging dance* en que Lacan nos hacía ver la diferencia entre el lenguaje de los animales y la intersubjetividad equívoca en que se mueve el ser parlante. Simultaneidad de la percepción, acontecimiento que nos obliga a escuchar tras el silencio o el ruido una multitud de pequeñas diferencias. En ese proceso que permite al sujeto acceder a la palabra del otro, los géneros discursivos desempeñan, como venimos diciendo, un papel crucial en tanto representan el esfuerzo por asegurar las normas de la comunicación. Modos de transitar por esa zona que media entre la utopía y la heterotopía en que el ser parlante ve desbordarse su experiencia ante esa presencia de un Otro que no siempre alcanza a nombrar.

Los géneros han de entenderse, entonces, como modos de subordinación del enunciado a tipologías relativamente estables de intercambio humano, desde la selección del tema hasta el estilo de construcción de cada enunciado. Formas de conjurar todas esas diferencias en una apariencia de orden, de norma, en la que el traductor ha de advertir también el sesgo valorativo que la ética discursiva de Lacan y Bajtin nos enseña a incorporar al trabajo de in-

terpretación textual. Y en ese sentido es necesario situar el pensamiento de estos autores en el lugar que les corresponde respecto de otras ideas contemporáneas sobre la comunicación. Ideas que ocupan un espacio preponderante por cuanto parecen ajustarse convenientemente al discurso político y social en que nuestras democracias liberales buscan legitimarse. Sin embargo, la diferencia –que al traductor interesa– es grande y no podemos pasarla por alto.

El pensamiento contemporáneo sobre la comunicación

Cuanto venimos elaborando sobre la dialogía y la heteroglosia bajtiniana apunta a una gran distancia respecto a la idea del *Diskurs* como «unanimidad razonable» de Jürgen Habermas (1984;1986), o la idea de Karl-Otto Apel de «argumentación intersubjetiva que proporcionaría los cimientos últimos de la razón» (1984), o el pluralismo –no sé si ingenuo o cínico– de Richard Rorty para quien la racionalidad de nuestra civilización dependería de un «acuerdo sin coacciones, alcanzado por medio de conversaciones libres» (1982;1998). En diálogo polémico con toda la tradición postestructuralista y deconstruccionista, el pragmatismo rortiano sostiene, frente a la visión derrideana de la complejidad inabarcable del sentido, que si todo es tan complejo entonces nada lo es. Infinita simplificación al servicio de un liberalismo que oculta tras su «pluralismo» un programa de homegeinización del pensamiento y de los valores que, a mi entender, solo puede llevar a una temible indefensión del sujeto en un mar de contradicciones enmascaradas tras el valor incuestionable de un individualismo en que el otro pierde todos sus perfiles. Entonces se apodera de nosotros.

Si en el pensamiento actual Derrida representa el reverso de la hegemonía pragmática, y aun admitiendo que su estrategia de la ilegibilidad pone a menudo sus textos a buen resguardo de toda objeción por parte de un lector acomodaticio, lo cierto es que su posición –sin duda crítica– permite acercarse al mundo del sen-

tido, es decir, al de su traducibilidad de un modo más fiel a la verdad de la experiencia subjetiva (1971;1987;1989;1992). Dado que como él supone, lo único que puede restringir la ambigüedad de un texto es la determinación máxima de su contexto, es en ese ámbito donde el traductor/lector habrá de centrar sus esfuerzos. Reconociendo, eso sí, el lugar del lenguaje en la constitución misma del sujeto. Reconociendo, además, que ese sujeto ha incorporado un conjunto de creencias y de valores –de intenciones– que persisten mucho más allá de su capacidad y habilidad para ordenar el discurso en una sintaxis (Chomsky), o para deconstruir esa gramática textual (Derrida 1971), o para idealizar al yo o al otro (Habermas, Rorty), o para describir el mundo.

En una posición intermedia, que busca alejarse de todo radicalismo lingüístico, está el pensamiento de Hans-Georg Gadamer, defensor de una ortodoxia de la mesura que aboga por la posibilidad de determinar la validez de una recta interpretación en un sentido similar al propuesto por Umberto Eco (en su polémica con Rorty, Jonathan Culler y Christine Brooke-Rose;1992). Gadamer defiende la autoridad del texto mismo (su significado autónomo), independientemente de las pretensiones del autor y de las conveniencias del lector. Defiende, asimismo el lenguaje como conversación capaz de aproximar a los sujetos; un lenguaje que bastaría por sí mismo para «desfacer todo entuerto»:

> Partía de que el lenguaje consiste en conversación. Es una forma de relacionarse-con, tanto a la hora de conservar lo antiguo como a la hora de renovar. Téngase en cuenta que una conversación no se limita a intercambiar información, sino que sirve también para aproximarse. Allí donde se logra realmente una conversación, los interlocutores ya no son exactamente los mismos cuando se separan. Están más cerca el uno del otro. Hablar es un hablar-conjunto, y esto crea algo común. De esta manera todos practicamos con el otro y en el otro nuestro juicio (1995:232).[1]

Advertimos un cierto idealismo –o voluntarismo– en esa posición conciliadora de Gadamer, idealismo que la experiencia histórica desmiente en buena medida. Ese sujeto unitario en que opera sólo el juicio conciliador se aleja de una visión más atenta a la disensión, a la polémica, al conflicto de intereses a la rivalidad y a la posibilidad de engaño que no podemos excluir de una consideración abierta a lo que significa la intersubjetividad humana, la presencia del otro como amenaza y como experiencia de un vacío de la comunicación que es necesario incluir en cualquier consideración del lenguaje, más si en el horizonte de esa consideración está la experiencia de la traducción. De ahí que nos parezca importante, central incluso para nuestros propósitos, la visión más abarcadora de esa difícil relación entre el saber y la verdad, entre el sujeto y el otro que, ya lo hemos visto, plantean tanto Bajtin como Lacan. Las comunidades ideales quedan, en su pensamiento, en entredicho, pues implican una suerte de coartada ética que elude cuestiones centrales. Como subraya Iris M. Zavala en *Hacia una filosofía del acto ético* (1997):

> Nada de estas comunidades subyace en la propuesta axiológica bajtiniana, que no exime al diálogo de la polémica ni de las disputas interminables, que permiten evaluar, no sólo en el terreno de la ética, sino en aquello que Marx llamó la «práctica crítica del desafío del engaño» (1997:199).

Por eso, lo que importa a Bajtin destacar es la capacidad de escuchar al otro desde las fronteras. Espacio exterior que adquiere especial significación al hablar del discurso artístico, de la dimensión estética del lenguaje.

La *exotopía* del autor o el otro como necesidad ética y estética

La idea bajtiniana de *extraposición,* la *exotopía* del autor, su *excedente de visión* supone la extraposición del yo y del otro en todo el

[1] En tanto traductores, no podemos dejar de advertir la sobretraducción que afec-

acontecimiento de la comunicación dialógica. En «Autor y personaje en la actividad estética» (1920-24), explora el teórico ruso el sentido ético dentro de una experiencia fundada en la confianza otorgada a la textura del discurso en tanto que cadena intersubjetiva:

> Mi apariencia no puede ser vivida dentro de la categoría del yo como un valor que me abarque y concluya, porque se vive de este modo tan sólo dentro de la categoría del *otro,* y es necesario que uno se incluya en esta última para poder verse como uno de los momentos del mundo exterior plásticamente expresado (1920-1924 en 1990:39)

Lo que Bajtin afirma aquí es al *otro* como necesidad estética; necesidad de una participación que ve, que recuerda, que acumula y que une al otro. Y es estética si entendemos con ello lo inagotable, lo inconcluso, lo abierto; es decir, el carácter creativo de la comprensión. La *extraposición* implica, pues, comprensión y valoración, no pérdida del propio lugar (1990:364). El otro se introduce en el discurso como forma de accesibilidad a lo real, adquiere así una función simbólica y cumple el papel de frontera o límite. Como afirma I. M. Zavala en su extenso trabajo sobre la filosofía bajtiniana del acto ético, no es extraño que Bajtin hable de la iniquidad de principio que hay entre el yo y el otro desde el punto de vista de la moral cristiana. De ahí que la máxima «llevad la carga del otro» haya de traducirse por un «llevad la carga de la palabra». La necesidad del otro es, en ese sentido, ética además de estética.

Y son esas dos dimensiones del discurso y de la obra artística

---

ta al título de la obra que comentamos. El título original de Gadamer es *Hermenutik im Rückblick* que en la versión española de Arturo Parada –quizá por decisión editorial– ha quedado convertido en *El giro hermenéutico,* «giro» que da una perspectiva en exceso trascendente a la mirada meramente retrospectiva que quiere ser la del autor.

las que ocupan al traductor, ese portador por excelencia de la palabra del otro. La traducción, cuando incluye la palabra del otro, es decir, cuando ella misma es palabra, nos coloca en situación de diálogo real, diálogo con el texto en toda su dimensión extraverbal, es decir, real. Pero si pensamos que para el ser parlante lo real solo es accesible mediante lo simbólico, es la estética, el poder de la forma y su carga valorativa lo que adquiere un reverso ético ineludible. El autor de un texto manifiesta en su intención la propia individualidad a través de un estilo y visión singulares, y en esa particularidad de los rasgos está su fundamental sentido, lo que el traductor necesita reconstruir.

Pero, además, una obra está orientada hacia la respuesta de otros en muy diversos modos: puede ser su intención informativa, formativa, de convicción, de crítica. Esa orientación, que al traductor incumbe preservar, es la que determina la respuesta del lector. A la vez, es la respuesta del traductor mismo, en tanto lector que media en esa transmisión. Y como la respuesta depende, sobre todo, de la propia experiencia lectora, nos damos cuenta de que el ámbito en el que el traductor opera es el de un saber previo, un saber producto de su experiencia, no de manuales de uso. Un saber que es fundamentalmente ético y que sitúa toda la cuestión de la fidelidad en el ámbito de su ética singular y propia. Conciencia de ese poder de reconstrucción de un mundo de valores que es el universo del autor. Si en la base de cada enunciado hay una axiología, el traductor trabaja con eso, es decir, con los valores y ha de estar, así, atento a la dialogía propia de todo discurso, a su carácter de interpelación al otro, a la ambivalencia con que el sentido se desliza o se impone más allá de la intención –declarada o aparente, visible– de un autor.

La dimensión social de la forma: Bajtin, el *tacto discursivo* y el *ideologema*

En un breve pasaje de *El método formal*, menciona Medvedev la

palabra *taktichnost,* o «tacto discursivo,» al comentar el tratamiento monológico que la lingüística y el formalismo dan al lenguaje práctico o comunicativo, es decir, a ese universo amplísimo de los discursos sociales. En su definición, las fuerzas formativas y organizadoras que regulan el intercambio cotidiano no se limitan a cuestiones de etiqueta o buenos modales. Los géneros discursivos no se limitan, entonces, a esa función «formal». El tacto discursivo nos lleva más lejos. Es otra de las metáforas musicales de Bajtin que, como la polifonía, indica el conjunto de códigos que gobierna la interacción discursiva. Nos remite a las leyes sociales que rigen sobre las pronunciaciones y acentos distintos que constituyen la heteroglosia bajtiniana. A esas leyes inscritas en la cultura que «ordenan» el lenguaje y moldean, tanto en el contenido como en la forma, los enunciados del hablante. Leyes poderosas por cuanto representan el universo de creencias constituido en ideología cotidiana, en lo aceptado y lo excluido de una cultura. Es decir, en lo que Lacan denomina «discurso común», que es el discurso de lo dicho, de la opinión establecida.

El tacto no sólo da forma a los enunciados cotidianos, sino que determina, además, el género y el estilo de los enunciados desde el plano extraverbal y situacional: tono, timbre, voz, mirada, gesto, dan un sentido y significado precisos a cada intercambio social concreto. Lejos de la perspectiva cerrada desde la que el formalismo con el que Bajtin polemiza da cuenta del lenguaje popular y cotidiano en sus trabajos sobre el *skaz*, Medvedev/Bajtin adelantan en su crítica una moderna teoría del discurso que incorpora de manera activa y consciente al interlocutor y lector. Y, desde luego, al traductor en tanto lector atento a esos juegos de lenguaje que son materia de su trasposición

Desde esa perspectiva, la relación entre lenguaje –sistema de signos– e ideología, es clara. En la medida en que los sistemas de valores forman parte del proceso de interpretación del signo, su carácter ideológico viene ya dado. El significado corresponde determinarlo al intérprete y, para hacerlo, es necesario que éste se

remita al contexto situacional de la enunciación, diría hoy un semiótico de las ideologías (Ponzio 1993).[2] Similar planteamiento hace Medvedev en su crítica al formalismo, en relación a la obra literaria y a su contenido. Será éste reflejo siempre del «horizonte ideológico en su totalidad», horizonte del que la obra misma forma parte.

Todos los factores culturales y sociales están en juego: «el hombre, su vida y su destino, su «mundo interior», siempre son reflejados por la literatura dentro de un horizonte ideológico; el medio ideológico es la única atmósfera en la que la vida, en cuanto objeto de representación literaria, puede llevarse a cabo» (1928 en 1994:50). La organización del texto viene dada, pues, por los valores mismos, los conflictos que en él se ponen en juego. El complejo entramado de valores es lo que el artista refracta, mediante un proceso generativo hasta entonces inexistente. No hablan Medvedev/Bajtin de una mera trasposición de los valores, sino de su misma generación en el proceso constructivo del texto, y la distinción parece esencial.

Al referirse a la capacidad de la literatura para construir un mundo de contenidos éticos y epistemológicos –emocionales–, anticipan lo que otros saberes luego formularán con mayor precisión. Al introducir Medevedev el concepto –tan productivo en ese desarrollo posterior– de *ideologema*, abre el camino a una nueva forma de abordar el texto, a una nueva forma de reflexión sobre el lenguaje; lenguaje que, en el texto, es siempre enunciado, juego abierto de enunciaciones, de voces, en eterna y multiforme lucha por el signo, es decir, por la significación. Muchos de los que serán luego los cuestionamientos del postestructuralismo –de Derrida a Foucault, de la sociocrítica al neomarxismo– se proyectan ya en la primeras obras del círculo Bajtin.

Así, Frederic Jameson retoma el *ideologema* para configurar su idea del «inconsciente político» (1989). Es perceptible también la relación entre la versatilidad, la movilidad del concepto medvedeviano y lo que Derrida (1989) denomina *trazo*, elemento

móvil, cambiante, ausente, que marca la *différance* del texto. A su vez, Foucault alude a *rareza* y *campo discursivo* (1979: 201-3), a esa multiplicidad de sentidos que habita cada enunciado, al valor y significado que tratamos de apropiarnos. Duchet y buena parte de la sociocrítica lo convierten en el *sociograma,* el elemento del discurso social que entra en polémica: «ensemble flou, inestable, conflictuel de représentations partielles, centrées autour d'un noyau, en interaction les uns avec les autres» (en Robin 1989:124).

El *idologema,* que traduce «lo real» en el texto, complejo sémico que es sistema de valores, forma genérica, concepto, contexto situacional, ingrediente básico del horizonte ideológico al que se refiere Medevedev, es evocador del «horizonte de expectativas» del que habla, por su parte, H. R. Jauss (1976), la suma de comportamientos, conocimientos e ideas preconcebidas que encuentra –y crea– una obra en el momento de su aparición y recepción. Pero de Jauss y su «estética de la recepción» hablaremos en relación al pensamiento de Benjamin. De momento, lo central es advertir la decisión con que Medvedev/Bajtin nos conducen a la *terra firma* de la conexión entre literatura y vida, adelantándose en muchas décadas a los problemas interpretativos que siguen preocupándonos hoy. Al tiempo, hacen una tempranísima incursión en la crítica de ese estructuralismo sin referente que perdía con su aislamiento toda posibilidad de establecer el nexo con el mundo axiológico de los valores que el enunciado, inevitablemente, traza en un proceso que es, a la vez, creador y trasmisor de esos valores y actitudes.

Al introducir aquí la noción de *ideologema* queremos, ante todo,

---

[2] El problema de la semiótica y la ideología se ha prestado a muy diversas interpretaciones. Carlos Reis (1987) ofrece una útil síntesis y amplia bibliografía, en la cual no falta Voloshinov/Bajtin. Uno de los semióticos que más a fondo ha estudiado el componente pragmático del análisis semiótico ideológico es Ferruccio Rossi-Landi (1982, 1992). La noción central del semiótico italiano, del lenguaje como «capital simbólico» ha sido desarrollada por Pierre Bourdieu (en especial, ver 1982).

llamar la atención sobre la importancia de ese concepto para el traductor, involucrado inevitablemente en esa dimensión valorativa que ha de traducirse al nuevo contexto cultural. Punto sensible donde los haya por cuanto se juega ahí también la *diferencia:* tomemos un caso tan ilustrativo como revelador de que el ideologema es núcleo sensible de toda traducción. Citábamos más arriba uno de los libros del teórico Frederic Jameson, texto dedicado a la narrativa en tanto acto socialmente simbólico. Su título –*The Political Unconscious*– es expresivo de la dimensión ideológica que interesa al autor destacar junto a la dimensión inconsciente que subyace a toda posición ideológica. Pues bien, al ser traducido el libro al castellano, bajo la firma del prestigioso poeta y traductor que es Tomás Segovia, el lector se encuentra con un título bien distinto que, sin embargo no carece de atractivo: *Documentos de cultura, documentos de barbarie* (1989).

No es un título elegido arbitrariamente, sino por el contrario muy sagazmente pensado. Alude a Walter Benjamin, voz muy repetada por la intelectualidad europea más progresista, y a uno de sus más célebres textos, las *Tesis para una filosofía de la historia.* En el séptimo de los XVIII puntos en que su autor las resume, se dice: «No existe documento de cultura que no sea a la vez documento de barbarie» (1978:121). El ideologema benjaminiano es provocador y, en ese sentido, cumple una de las funciones del título que busca reproducir y transmitir la intención de Jameson. Pero esa función provocadora parece servir –si de fidelidad hablamos– no tanto a la integridad y al sentido de la obra de Jameson, como a otros intereses editoriales operantes en el contexto español. Diríase que el proceso traductor que se oculta en tan peculiar versión del original responde a ciertas consideraciones implícitas que vale la pena explicitar por ser muy frecuentes en el mundo cultural de nuestra Península.

Sin duda el contundente ideologema que encierra un título como *The Political Unconscious* es considerado –¿por el editor?– «poco serio» para el racionalismo ilustrado del intelectual o aca-

démico español que pueda interesarse por la obra de Jameson. Al fin y al cabo, ¿quién va a querer saber de algo tan «oscuro» y «molesto» como es la noción de inconsciente? Y, cosa todavía más problemática, ¿cómo asociar ese temible inconsciente a algo tan transparente y diáfano –tan comunicable– como es el territorio de lo político? Tales implícitos aparecen, entonces, como actos –ocultos, desde luego– de manipulación ideológica en ese punto exacto en que lo ideológico toca a la bolsa del editor.

Y, sin embargo, es interesante destacar que la maniobra traductora es, a pesar del patente enmascaramiento, muy certera, por cuanto logra, en buena medida, conservar la intención autorial y el sentido que subyace a la idea del inconsciente político; es decir, el traductor –o su editor– logra aludir a la paradoja implícita en todo pensamiento, en toda ideología, a la vez que elude el término indeseable. Queda a salvo la ética traductora sin por ello mengüar el atractivo comercial del texto. El traductor muestra ahí su figura de «agente doble» que luego describiremos en un contexto bien distinto.

Pero, la traducción que hacemos de esa hábil desviación nos lleva a consideraciones más generales, pues el hecho que relatamos dista mucho de ser algo aislado en nuestro panorama cultural. Remite a tantas omisiones, a tantas deformaciones que susbsiten como muestra y reflejo del retraso de nuestro país en cuanto atañe a la esfera del pensamiento teórico contemporáneo. Es difícil decir de quién es realmente la responsabilidad. Lo que sí podemos describir son los efectos de una política –no sé si editorial o lectora– que excluye casi por completo todo acceso al ensayo teórico de circulación corriente en otras lenguas. Y esos efectos son un profundo y flagrante retraso del pensamiento en nuestras latitudes, donde apenas nos llegan traducciones de las aportaciones más innovadoras y reconocida; o, si nos llega alguna es de manera desordenada y con décadas de retraso.

Pero hay otro implícito, otra exclusión, que no renunciamos a mencionar: la censura silenciosa que opera en nuestro ámbito

bajo la apariencia de un respetuoso liberalismo cultural. Censura que no es necesario enmarcar en el espacio de lo político, pues atañe en toda su amplitud a lo que aquí venimos designando como ideológico o valorativo, a esa red amplia de formaciones culturales en su vertiente de exclusión, de rechazo a formas innovadoras de pensar, de pensar lo social, lo individual, lo cultural, es decir, la vida en su relación con los valores que la enmarcan. ¿No sería una forma de censura ideológica la transformación sufrida en el título, por la biografía que Ian Gibson ha publicado recientemente de una de las más célebres figuras de nuestra cultura en este siglo? *The Shameful Life of Salvador Dalí* (1997) recibe en español un título muy calculado: *La vida desaforada de Salvador Dalí* (1998). Muy probablemente la decisión haya sido editorial, aunque para Daniel Najmías, el traductor, debió mostrarse desde el primer momento muy problemático dar con una versión apropiada que además resultase tan respetuosa como irónica en lo que insinúa del pintor ampurdanés.

Cálculo, pues, que no quiere empañar el prestigio de nuestro excéntrico artista, por eso deja traslucir en el calificativo –»desaforada»– esa excentricidad, pero se ocupa de limpiar toda impureza, toda vergüenza, toda desconsideración. No podemos por menos de admitir, también en esta ocasión, la habilidad de esa manipulación. Sin duda, no se trata en los casos citados, de desprestigiar al traductor, sino muy al contrario, de señalar a las fuerzas que actúan por encima y más allá de su personal noción de fidelidad, fuerzas que remiten a la ideología cotidiana que predomina en una determinada cultura. En el caso de Dalí entra un juego un factor añadido que poco tiene que ver con opciones de orden racional: si Dalí es una figura de enorme peso en nuestro ámbito cultural, el matiz con el que su vida es valorada afecta también a la propia identidad colectiva que la hábil retórica del traductor contribuye a proteger. Lo evidente, en cualquier caso, es la importancia de conceptos como el de *ideologema,* o de *ideología cotidiana,* en toda reflexión sobre la traducción que evite sim-

plificar los difíciles caminos de la fidelidad en la ética traductora. Y, en ese espacio de reflexión lo que no podemos dejar de tener en cuenta es la responsabilidad que tienen los intereses estrictamente económicos y mercantiles en el proceso.

Hablamos, desde luego, del poder del discurso y del discurso en el juego de poder que autores como Foucault (1969) y Lacan (a lo largo de toda su obra, pero más expresamente en su *Seminario 17,* dedicado al *discurso del amo)* han analizado de manera iluminadora. Ese vínculo estrecho entre saber y poder supone –y merece la pena al traductor tenerlo en cuenta– que el saber reestructura constantemente el poder, y éste a la vez redefine el saber. No menos importante para el traductor es tener siempre presente que los discursos ejercen funciones estratégicas muy determinadas. Por eso, el análisis que Foucault lleva a cabo de las diferencias entre las distintas formaciones discursivas, le lleva de inmediato a reconocer que los elementos que intervienen en su configuración no son en absoluto homogéneos (Bajtin habla de los «matices dialógicos» como portadores de esa heterogeneidad) y que considerados uno a uno tienen funciones estratégicas muy diferentes.

Esas estrategias son un aspecto esencial que el traductor ha de reflejar y recrear –sufrir– como tales en su reescritura. Cada una de las formaciones discursivas –discurso científico, religioso, pragmático, técnico, cotidiano, legal, filosófico, mágico, literario, etc.– produce enunciados característicos, pero esa peculiaridad no supone que sean homogéneos entre sí, no impide que haya constantes entrecruzamientos de lo jurídico en lo religioso o en lo cotidiano o en lo filosófico, y viceversa.

La interacción de unos y otros, su dependencia de un discurso común imperante que proporciona el sustrato ideológico –la ideología cotidiana– a todos los demás, da lugar a esa mezcla de géneros que configuran las distintas esferas de la realidad social. ¿No se adentran sin cesar unas en otras desmintiendo drásticamente cualquier adscripción del texto a una categoría o tipología dis-

cursiva preconcebida? La tradición clasificadora que ha obcecado a ciertas modalidades pedagógicas de las teorías de la traducción, requiere un replanteamiento de fondo a la luz de un pensamiento más abierto a la heterogeneidad subyacente a toda actividad discursiva. A menos que recurramos a la mordaz ironía derrideana y situemos, como él, el problema en el registro del tabú. Para el pensador francés la ley del género –como para el género sexual– es un tabú impuesto al mestizaje y, jugando con la alusión sexual, advierte que la condición de este tabú es precisamente lo ineludible de su contrapartida: es imposible NO mezclar géneros de enunciado como es imposible NO mezclar géneros sexuales (1980:203). Sería poco justo reducir la idea a una *boutade;* el tabú está bien presente en toda esa tradición lingüística que hemos comentado y que el propio Derrida critica. Lo cierto es que a la hora de las clasificaciones nos cuesta aceptar la heterogeneidad que le exigimos al discurso cuando se trata de plegarlo a nuestros fines expresivos.

Lo evidente para el traductor es que difícilmente podrá desbrozar el camino en ese complejo entramado de discursos sociales si no se ha forjado una disposición discriminadora que le permita discernir en un discurso esos elementos que remiten a las convenciones del discurso común, es decir, a tantos presupuestos y sobreentendidos acumulados en el curso de la historia en cada una de sus lenguas y culturas de trabajo.

La heterogeneidad de los géneros discursivos o la traducción como respuesta

La infinita heterogeneidad de los géneros discursivos se nos muestra entonces como un problema central. Para Bajtin el sentido posee un carácter de respuesta. El sentido siempre contesta ciertas preguntas y lo que no responde se nos representa como algo sin sentido. De ahí la importancia de entender el sentido como un «poner en relación», como una permanente intertextualidad, pues cada vez que el sentido entra en contacto con otro sen-

tido descubre nuevos momentos de su infinitud:

> El sentido actual no pertenece a un sentido único (solitario), sino únicamente a dos sentidos que se encuentran y que entran en contacto. No puede haber un «sentido-en-sí», porque un sentido existe solamente para otro sentido, es decir, sólo existe junto a él. No puede haber un sentido único. Por eso no puede haber ni sentido primero ni último, un sentido siempre representa un eslabón en una cadena de sentidos [...] En la vida histórica esa cadena crece infinitamente; por lo tanto uno de sus eslabones siempre vuelve a renovarse, a regenerarse (1990:368).

En ese entramado de diferentes redes discursivas, ¿dónde situar al traductor? A ese manipulador del sentido atañe el trabajo de interpretación de que hablábamos. Decíamos que no le bastará con apoyarse ni en las convenciones del diccionario ni en puntos de referencia preestablecidos, sino que habrá de crear, inventar las relaciones que dan lugar a un sentido posible partiendo de sistemas culturales organizados. Si comprender es como decíamos un pensar, es un pensar en la respuesta posible, en la respuesta que los elementos del texto, unidos a la situación del lector (en su contexto discursivo-cultural), reclaman en un momento particular. El traductor ha de reunir en el acto de lectura todos esos elementos y ser capaz de responder, es decir, de dar una interpretación alternativa. Por eso, el acto de traducción supone una lectura desde nuestras propias fronteras. Supone, como para el autor que Bajtin nos muestra en su extraposición, contemplar su tarea desde la misma exotopía autorial, porque como recuerda Heidegger, «para el pensar es más saludable andar entre lo que extraña que instalarse en lo comprensible» (1994:196).

Esa lectura no puede soslayar el conflicto sistemático que se despliega al emplear el lenguaje como parte del capital cultural de una comunidad determinada. En cuanto capital cultural cada proceso de escritura –o de reescritura, en el caso de la traducción– supone una apropiación del sentido. Si aceptamos que el texto no

sólo está ahí para representar (remitir a un referente) y significar (construir un sentido y comunicarlo), sino también para expresar valores y emociones, comprenderemos que esta dimensión pragmática del texto obliga a pensar bastante más allá del diccionario. Obliga a considerar a quién está destinado el enunciado, cómo esos destinatarios están construidos –imaginados, incluidos– en el texto, y el grado de influencia que tienen sobre el modo de enunciación del autor (Bajtin 1990:285).

Obliga no menos a situarse en el horizonte semiótico en que el texto se despliega, a determinar a qué formación discursiva pertenece dentro de su época y qué función sociocultural desempeña. O lo que es lo mismo, contemplar qué autoridad se otorga en la economía discursiva de su entorno en relación con el poder social. En esa encrucijada cada texto intenta validar su sentido apelando al lector desde el género discursivo que elige para la comunicación con éste. De ahí deriva también el potencial semántico del texto, potencial que se asocia a una determinada situación discursiva, a eso que John Frow define como «una constelación de sentidos que derivan del sistema semiótico que constituye la cultura» (1986:68).

Todo ese complejo de géneros de discurso, de registros, de formaciones discursivas atañe de manera central al traductor en su acto de lectura-interpretativa del texto y nos remite a términos que no podemos dejar de lado al pensar el acto de traducción, términos como *intertextualidad, huella, palimpsesto.* Si toda lectura y toda comprensión supone confrontar un texto con otros textos, cada signo del texto conduce fuera de sus límites a un universo de conocimientos sobre el mundo. Conduce a ese saber del traductor que tratamos de circundar y hacer tangible.

Algo de ese orden del saber entra en juego de manera muy peculiar en la traducción de la versión fílmica de una novela célebre de Somerset Maugham titulada *Of Human Bondage* (1915). Realizada en 1934 por John Cronwell, el director mantiene el título de la obra original. Es en su doblaje al castellano donde encon-

tramos sorprendentes transformaciones, no carentes de eficacia, es decir, de poder de seducción. El espectador español, al que se supone, muy probablemente, desconocedor de la novela original, la película le llega bajo el título folletinesco de *Cautivo del deseo.* Quedan así excluidas sin el menor reparo todas las resonancias literarias que permitirían al espectador reconocer la filiación de la obra cinematográfica. Se alude, en cambio, sin el menor recato o sutileza al drama de su protagonista preso de las redes amorosas de una mujer desconsiderada y cruel.

Deslizamiento del sentido desde una noción de las servidumbres humanas (el amor no es, desde luego, la menos dramática de sus servidumbres), hasta una evocación del deseo prometedora de grandes convulsiones melodramáticas. El resultado de tan tosca –aunque seductora– transformación es una empobrecedora reducción valorativa. Pero lo más llamativo es la extraña concepción del deseo que nos transmite en ese sobreentendido ahí agazapado que señala al deseo como impulso condenable y desastroso. Queda olvidada, así, cualquier consideración del deseo como lo que realmente es: el motor de la vida, lo que nos hace humanos, o como sostiene Lacan, ese efecto del lenguaje que nos separa de los instintos.

El matiz, *la diferencia*, que esa traducción no tiene en cuenta, es, justamente, esa separación en el ser parlante del ámbito animal del instinto para convertirse, desde el lenguaje, en sujeto del deseo. Ese desdén por la diferencia implica aquí tomar el término sólo en su connotación más sexualizada para atraer por esa vía engañosa al espectador menos exigente, que sin duda, comercialmente, es el más numeroso. Lo demás poco debía importar al responsable comercial. El caso ilustra perfectamente ese olvido de la verdad del discurso al que venimos haciendo referencia en tanto es la cuestión de la verdad la que sustenta la ética del acto traductor. Claro que si su autoridad está tan mermada socialmente en un discurso común en el que priman los intereses comerciales, la consecuencia que hemos de extraer de todo ello no atañe tanto a la ética del sujeto traductor como a las prácticas sociales que

toleran sin el menor reparo reduccionismos tan empobrecedores.

El tiempo de la reescritura: la *reacentuación* del texto o el espacio entre teoría y *praxis*

No creo que haya ya ninguna duda de que vivimos en un estado de traducción de textos, de transmutación de signos; no queda otro remedio que rendirse a la evidencia de que las lenguas, que son sistemas abiertos, viven en traducción, modifican constantemente su escritura y se completan al traducirse a otras lenguas. Si seguimos el humor de Paolo Fabbri, la simetría de Babel antes del Juicio Final no nos deja otra posibilidad que traducir (1995:134) y, si es cierto que un «relato» no es un juego de lenguaje entre otros, sino que es un juego de lenguaje que realiza una traducción entre los diveros juegos de lenguaje, estamos siempre en la mezcla, en el acuerdo y la disensión y esta disensión, que implica actividad de oposición y confrontación, aparece con el sentido: allí están la provocación, el desafío, la sublimación, la falsificación, la parodia, la fascinación (Fabbri 1995:1). Sin ir tan lejos en esa guerrilla semiótica, ese peligroso suplemento que aporta la traducción, establece y marca no solamente la modificación de la escritura, sino el desarrollo de la cultura.

Esta perspectiva atenta a la polifonía de los discursos deriva hacia una actitud nueva respecto del lenguaje y su consistencia misma. Desde ahí podemos ya abordar el segundo tiempo del proceso traductor, el tiempo de la reescritura. Dos serán las tácticas que aquí perseguiremos por su relevancia: la *reacentuación* y el *tacto discursivo.* Si Wittgenstein suponía que todo signo parece muerto y se pregunta ¿quién le da la vida?, Medvedev/Voloshinov/Bajtin de alguna manera responden a esta pregunta buscando los signos en el mundo cotidiano tanto como en el texto mismo.

Nos parece este punto primordial en lo que aquí entendemos por estrategia traductora. Si algo media para nosotros en ese espacio fronterizo, a veces irreconocible por poco valorado, entre teoría y práctica, ese algo sería *la experiencia,* el fundamental recurso

del traductor. Y no estamos refiriéndonos, en sentido estricto, a la experiencia traductora en sí, acumulada por el profesional, que desde luego es un bagaje fundamental, sino, en primer término, a la experiencia vital del sujeto, es decir, a su experiencia discursiva en los dos ámbitos culturales en que trabaja. Es ahí donde habrá de remitirse para reconocer el tacto discursivo que la propia vida le ha enseñado. Es ahí también donde podrá reconocer ese proceso de permanente traducción que es la reacentuación. Experiencia que es vital y es, desde luego lectora, si partimos de la base de que somos aquello que leemos, premisa de la que parte nuestro interés por el acto de lectura en el quehacer del traductor. Roland Barthes afirma en *S/Z:*

> Rereading, an operation contrary to the commercial and ideological habits of our society, which would have us «throw away» the story once it has been consummed («devoured»), so that we can then move to another story, buy another book, and which is tolerated only in certain marginal categories of readers (children, old people, and professors), rereading is here suggested at the outset, for it alone saves the text from repetition *(those who fail to reread are obliged to read the same story everywhere)* (1974:15-16)

Si la experiencia es eso que media entre la reflexión y la práctica, es en ese espacio de lectura y de relectura donde adquiere sentido para el traductor. Si la «práctica traductora» puede entenderse en los mismos términos en que Lacan define lo que para él es una *praxis:* «acción concertada por el hombre, sea cual fuere, que le da la posibilidad de tratar lo real mediante lo simbólico» (en 1992a:14) es porque lo real está en juego, lo real de la experiencia; la deuda simbólica de la que el sujeto es responsable como sujeto de la palabra. Si al traducir es lo real de *lalengua* lo que hace obstáculo a la traslación, el orden simbólico permite dar ese salto. De ahí que hayamos dado aquí preminencia al análisis de lo simbólico poniéndolo siempre en relación con ese real que

Bajtin supo introducir tan iluminadoramente en la translingüística que ha servido de base a nuestras consideraciones.

Es, pues, el pasaje de lo discursivo a lo textual y sus usos lo que nos permite comprender cómo se configura lo social –el sentido es lo social del lenguaje– en la ficción o en el texto. Claude Duchet ha elaborado el concepto de *sociograma* para guiarnos en lo que es en realidad *la mediación de lo social* (en Malcuzynski 1991:29-42). Toda poética reside, de hecho, en ese pasaje del discurso de la ideas o discurso social a la ficción –al texto–, pasaje del nivel referencial al nivel del valor, del plano real al plano simbólico, es decir, al mundo ideológico, al mundo de las mitologizaciones o ficciones.

La práctica individual reinscribe, transforma y reacentúa todos esos índices *(sociogramas* para Duchet), ese mundo axiológico de los valores que proyectan los textos. Frente a las formas de lectura que promueve una crítica inmanente y esencialista o una crítica tradicional reducida a los temas, la función interpretativa que adscribimos al traductor iría dirigida a los *ideologemas* del texto, entendidos como inscripciones de los discursos antagónicos, de los universos semánticos que luchan y polemizan en un momento histórico preciso del que el traductor es testigo y deudor.

Traducir el ideologema: Don Quijote entre británicos

Pensemos, por ejemplo, en un ideologema como es el del *quijotismo* que ha proporcionado al imaginario universal versiones tan distintas de la figura cervantina – y por extensión metonímica, del carácter de lo español– en tanto significante cultural influyente. Tan influyente que toca de pleno a nuestra construcción ideológica de lo que es ser «humano». Un libro reciente que estudia las formas de reacentuación del personaje cervantino en Inglaterra ofrece interesantes perspectivas de los diferentes sentidos que ha ido adquiriendo el *quijotismo* en los autores que lo han incorporado y comentado. *Don Quixote in England* comienza por

afirmar: «Seldom has a single book, much less a translation, so deeply affected English literature as did the translation of Cervantes' *Don Quixote* in 1612» (Paulson 1998: ix). Y añade: «The English Don Quixote was not the same knight who meandered through Spain or found a place in other translations throughout Europe» (*ibid.*).

La cultura inglesa percibe, sobre todo, el carácter cómico y satírico del personaje, su choque frontal con el mundo empírico en autores como Hobbes, su potencial perturbador del orden social en Jonathan Swift, ahí donde los franceses –en lectura más literalista– resaltan del personaje su aspiración a ascender, a acomodarse, en la escala social. Para los Tories británicos del XVIII el hidalgo simbolizaba los peligros de la imaginación sin medida ni control, mientras los Whigs, más progresistas, hacían hincapié en sus anticuadas aspiraciones aristocráticas. Por su parte, el «Cervantes inglés», como llamaban a Fielding, destaca la afectación del personaje manchego, esa afectación que oscila entre el arte burlesco y el ridiculo más «verista» (ver Paulson 1998). Variaciones que exhiben el carácter de reacentuación de toda lectura, ese modo peculiar de apropiación del sentido sujeto a las tradiciones propias, pero susceptible al mismo tiempo de cambio y modificación en función de lo otro.

Lo innegable es que cada época, y cada lector, reacentuará a su modo las obras del pasado así como las procedentes de otras culturas. Por eso, el ideologema del quijotismo sigue en España otros derroteros: símbolo de la raza en su versión más integrista y reaccionaria, aprovechado como tal por el fascismo español, ha sido objeto de las más diversas reacentuaciones en cada momento histórico. Es notorio el peso simbólico del personaje en toda la generación del 98, que encarna en su figura el destino de España. Quizá la más importante reacentuación nos la ofrece Unamuno en la reescritura –traducción del texto cervantino– que es su *Vida de Don Quijote y Sancho.* O la llevada a cabo posteriormente por autores como Miguel Hernández, que lo hace místico, o Blas de

Otero que polemiza en su versión con con el poeta de Orihuela (ver I. M. Zavala 1996:116-17). Su modo de significar es, evidentemente, algo relativo al contexto y a los debates filosóficos e ideológicos que centran cada momento concreto de la historia cultural.

Un ejemplo a la inversa nos lo proporciona el caso de Calderón en Alemania. Si el calderonismo ha sido definido en la Península como teatro teocéntrico y afectación de estilo, los románticos alemanes –que tenían predilección por *La vida es sueño*– lo consideraron un moderno. La traducción de cinco obras realizada por A. G. Schlegel entre 1808-1809, nos permite comprender la distancia que corre entre el Calderón de los neoclásicos españoles y el de los románticos alemanes (Meregalli 1989:65-85). El influjo del dramaturgo español ha sido poderoso en los países de habla alemana no sólo en el teatro, la literatura y la opera, sino también en el pensamiento: en el *Sturm und Drang*, en el romanticismo, como decíamos, y en la filosofía del idealismo. Lessing, Goethe, Wagner, Hofmannsthal son autores que han percibido en el autor hispánico valores que han pasado bastante más desapercibidos a sus herederos más directos (Sullivan 1998). Así, *El príncipe constante* llegó a ser un clásico alemán en la traducción de Schlegel (también gozó de extraordinaria fama en Polonia).

Pues bien, la idea de reacentuación nos aleja como lectores-traductores del hábito resignado a aceptar las verdades fijas. Si el signo literario es siempre otra cosa, puesto que un signo engendra otro signo, que hace de interpretante y que ha de se a su vez interpretado (como nos enseña Peirce), lo que se nos revela es el conflicto. Pero se revela además que lo que llamamos interpretación es de hecho historia cultural. La función del traductor no es otra que mediar responsablemente en ese universo de signos y de reacentuaciones que nuestra misma presencia pone en movimiento. Queremos con esto decir, que el traductor por muy reducido que sea su bagaje teórico, por muy trasnochada que sea su noción de lo que supone traducir y de lo que es interpretar, por mucho

que se piense mero*reproductor*, estará siempre ejerciendo sobre el texto un efecto de reacentuación. Reacentuación en el sentido muy preciso que le otorga Bajtin de «orientación recíproca y multigradual con la palabra ajena y con la intención ajena» (1989:192).

Pero si, además, sostenemos desde nuestra posición teórica que ésa es la función del traductor, que no hay otro modo de mediar que no implique reacentuar, su labor adquiere, en ese espacio de reflexión, un valor que dista mucho de ser un mero «dejarse llevar» por el texto. Desde luego, entender la traducción como reacentuación no hace del traductor un inventor de sentidos totalmente nuevos, como puede serlo un poeta en su diálogo con otros textos: idénticas palabras en tonos paródicos, irónicos o graves, e idénticos signos dan como resultado significaciones alternativas, distintas. El plano en que el traductor ejerce su mediación está sujeto, por supuesto, a otras restricciones.

Su trabajo ha de conservar el tono, la intención, el modo de enunciación, inscrito en la singularidad del estilo autorial, pero aun así, el resultado de esa traslación de los distintos planos de la expresión supone necesariamente una reacentuación, un efecto que no puede nunca ser exactamente el que tenía para un lector nativo el texto original. Recordemos de nuevo el breve apunte en el que Jakobson hace de la traducción una forma de «reported speech», estilo indirecto en que el traductor recodifica y transmite un mensaje recibido de otra fuente (1984:70). *Palabra referida* siempre, diríamos en términos bajtinianos. Desde luego, parece esencial que el traductor sepa situarse en esa perspectiva respecto de su texto meta. Y que sepa calibrar además el modo de su intervención desde el reconocimiento de que el lector de ese texto traducido no podrá nunca leerlo como lo leería el lector del original desde sus propios presupuestos culturales.

Traduttore-Traditore: ¿reacentuar el saber científico?

Que el traductor es sujeto de un saber del que nada sabe es algo

que nuestro recorrido por los textos culturales nos ha permitido calibrar en tanto en ellos está incorporado todo el saber mítico –saber inconsciente– en que se funda el orden cultural. Tendemos a pensar que en al ámbito de los discursos científicos, que excluyen decididamente ése ámbito de la existencia, el peligro de esos deslizamientos desaparece para el traductor. Sin embargo, la historia de la ciencia también está construida a partir de las involuntarias –inconscientes– respuestas de un traductor que en su tarea opera, inevitablemente, desde la subjetividad, es decir, desde lo equívoco de toda situación verbal. Por eso, el afán de situar en un espacio aparte al discurso científico, en función de su pretendida «objetividad», es, para un observador atento, desmentido por lo real de *lalengua,* por el equívoco presto a surgir donde menos se espera. En definitiva, nuestros hábitos lectores, nuestros modos de comprensión, son presa también del hábito, de las creencias, del saber inconsciente más allá de las posiciones defensivas de un «yo» que se declara dueño y señor del sentido. El discurso de la ciencia tiende a situarse en esa posición apropiadora y excluyente.

El gran historiador de la ciencia que fue Alexander Koyré nos da una buena muestra de ello en un breve artículo sobre las traducciones de Copérnico y Galileo. Comienza su texto por apelar a la necesidad de corrección y exactitud en las traducciones de las obras clásicas de la ciencia y la filosofía, donde el error puede tener consecuencias deplorables para la historia cuando llega a extenderse, arropado por la autoridad científica de otros autores que transcriben el error sin percatarse de ello. Koyré reconoce, en todo caso, el riesgo suplementario que amenaza a estas traducciones, el de «sustituir, involuntariamente, nuestras concepciones y nuestros hábitos de pensamiento por los, muy diferentes, del autor» (1942:209).

Koyré nos remite a un caso con el que él se encontró cuando luchaba por descifrar la obra clásica de Copérnico *De Revolutionibus orbium coelestium* en la excelente traducción alemana que, con

toda su excelencia, había deslizado una sutil modificación; ahí donde Copérnico habla de *«orbes* celestes», el traductor introduce el término*»cuerpos* celestes», que nada tiene de equivalente. El caso, como muy bien advierte Koyré, ha de interpretarse en el registro de lo ideológico, es decir, en ese ámbito –¡tan inamovible!– de las convicciones profundas, de las creencias y prejuicios, es decir, en eso que atañe al saber del que nada queremos saber, al inconsciente:

> Il est clair que le savant allemand n'a pas, de propos délibéré, *modifié* le titre de Copernic. Il est clair qu'il pensait traduire exactement. C'est que, ne croyant pas à l'existence d'*orbes* célestes (Copernic, lui, y croyait), il a, involontairement et sans s'en rendre compte, substitué *corps* à *orbe,* et par là faussé toute l'interprétation du Copernicanisme (*ibid.*)

Koyré nos da otro ejemplo –no menos revelador y todavía más grave por sus repercusiones posteriores– relativo esta vez a la obra de Galileo en la traducción inglesa, es decir, la que se maneja siempre entre los lectores de habla inglesa en América. *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze* es traducido del italiano y latín en 1914 por Henry Crew y Alfonso de Salvio con el título *Dialogues concerning two new sciences.* En la *tercera jornada* y en relación al movimiento de los cuerpos, dice la traducción: «I have discovered by *experiment* some properties of it which are worth knowing and which have not hitherto been observed» (ibíd.; el subrayado es del autor). Koyré, que cita más ampliamente la traducción y el original en latín, nos hace notar que en este último no hay la menor alusión al *experimento.* En ningún momento dice Galileo que su descubrimiento de las propiedades de la caída y aceleración de los cuerpos haya sido fruto del *experimento:*

> Il a eté purement et simplement ajouté par le traducteur qui,

> visiblement acquis à l´épistémologie empiriciste, ne pouvait pas s'imaginer que l'on puisse démontrer ou découvrir quelque chose autrement que *par expérience.* Aussi, là où Galilée dit: *Comperio,* écrit-il, discovered *by experiment,* en annexant ainsi Galilée à la tradition empiriste et en faussant, par là même, irrémédiablement, sa pensée.
>
> Il n'est pas étonnant que la légende de Galilée empiriste et expérimentateur soit si fermement établie en Amérique. Car, hélàs! les historiens américains, même les meilleurs, citent Galilée, ou, du moins, les *Discorsi,* d'après la traduction anglaise (*bíid*.; subrayado del autor).

El caso es ilustrativo de la necesidad de desenmascarar los estereotipos más arraigados en la ideología cotidiana de los grupos sociales; arraigados en ese discurso común que condiciona tan profundamente al sujeto, en nuestro caso, a ese sujeto traductor que hemos de caracterizar en tanto está también sujeto a la palabra ajena, a lo que Lacan denomina el discurso del Otro, y como tal es presa de los mismos prejuicios que subyacen a su saber consciente. Y el prejuicio más clamoroso es el que «presupone»[3] –y «sobrentiende– que el discurso de la ciencia es «objetivo», que está fuera de las servidumbres de la subjetividad. El equívoco está en confundir la pretensión –imaginaria– del científico con lo real del hecho discursivo. En el discurso se hacen presentes no sólo los enunciados –más o menos objetivos– del investigador, sino también sus actos de enunciación, que son actos de un sujeto que aspira a excluirse como tal de su acto. Y lo importante es reconocer que en el plano de la enunciación el sujeto siempre dice más de lo que quiere decir.

En ese reconocimiento radica la dimensión ética del acto traductor, cuya función no es traducir sólo los enunciados, sino vincularlos al acto de la enunciación. Eso obliga al traductor a trabajar muy concienzudamente ese plano del discurso por ser el que encubre y, a la vez, desvela el verdadero sentido de lo que el texto

enuncia. Cuando analizábamos el problema en relación al texto cultural hablábamos de la importancia de la forma por ser ésta determinante del contenido y aspecto central de la construcción de los valores en el propio entramado textual. La diferencia, respecto al discurso científico, es que el texto cultural no encubre el hecho, como no encubre la presencia de todo ese saber mítico en que se apoya la identidad imaginaria y simbólica del sujeto.

La ciencia, al excluir de su horizonte ideológico todo el saber mítico, excluye al sujeto, relegando así la cuestión de la verdad al plano de lo fáctico de una proposición. Y ya nos hemos referido a los problemas que esa impostura suscita. De entrada, ¿dónde puede el especialista «clasificar» la verdad? Por eso hay que recordar de nuevo, con Lacan, que verdad sólo hay una: «no hay metalenguaje», es decir, que no hay un lugar Otro desde el que enunciar una verdad. Sólo hay discurso, y es ahí donde la verdad habla. Nadie puede reconocer eso mejor que el traductor que ha de enfrentarse a ese límite en cada acto de traducción, sin que el discurso científico pueda en ningún momento desmentir el valor de esa experiencia, de esa constatación que le coloca, con Bajtin,

---

[3] Ver a este respecto la importante distinción que establece Oswald Ducrot entre la *presuposición* y el *sobrentendido:*

> Cuando intentamos definir la presuposición –que no responde, y hemos procurado demostrarlo, a ninguna necesidad lógica–, acabamos destacando el hecho de que aprisiona al oyente en un universo intelectual que él no ha elegido, pero que presentamos como si fuera coextensivo al propio diálogo y que ya no puede ser negado ni puesto en cuestión sin rechazarse ese diálogo en bloque. Pero si el presupuesto, a diferencia del sobrentendido, no es un hecho de retórica ligado a la enunciación sino que está inscrito en la lengua, nos es forzoso concluir que la lengua, independientemente de los empleos de que puede ser objeto, se presenta fundamentalmente como el lugar del debate y la confrontación de las subjetividades (1986:33).

Reflexionar sobre lo implícito, lo no-dicho del discurso y su efecto de petrificación del sentido, supone para el traductor desentrañar en el texto la presencia de la palabra ajena. De hecho, Ducrot basa sus planteamientos sobre la dialogía baj-

ante esa palabra sin coartada de la que, aun siendo la palabra de otro, él ha de responder.

Reacentuar la cultura: la *palabra referida* del traductor

Saber de esos encubrimientos, de lo límites inherentes a toda traducción es esencial para que el traductor pueda situar cada una de sus operaciones traslatorias en el espacio de una personal responsividad que hará de su traducción también una lectura –relectura– del texto en la que su reescritura, su *palabra referida,* será la respuesta. En cualquier caso ésta no puede ser sino el efecto de su modo de abrir los oídos al tesoro de denotaciones, connotaciones, referencias implícitas, alusiones, elisiones, no dichos, silencios, espacios en blanco, rumores apenas audibles, registros, tonos que envuelven lo que se dice, el cómo se dice y el dónde se dice para significar algo *otro* en la lectura, y quizá *otro* aun, en la reescritura.

Vista históricamente, esa reacentuación que toda lectura y reescritura ejerce no es sino parte de la polémica en la lucha por las hegemonías culturales. Intentos por establecer control sobre un arsenal ideológico y axiológico de enorme potencial. No olvidemos que ya Nietzsche sabía lo que Bajtin, Lacan y algunos otros (tampoco demasiados) han analizado en profundidad después: el hecho habitualmente no-dicho de que son nuestros intereses y nuestros deseos –el filósofo alemán hablaba todavía de «necesidades» y de «instintos»– los que interpretan el mundo (1990). Por eso el traductor ha de reconocerse en tanto deseante que lee desde el lugar de su deseo un texto. Y reconocer, a la vez, en su deseo ese deseo del otro (y del Otro) que da peso significante a su lectura de un autor determinado, sujeto también de deseo.

---

tiniana, haciendo especial hincapié en la polifonía de voces que pueblan todo acto de enunciación. Si las presuposiciones y los sobrentendidos están presentes en todos los ámbitos discursivos, quizá donde más urgente sea desentrañarlos es en el discurso de la ciencia, poco habituado a contemplarse como la construcción retórica que, de hecho, es.

La palabra ajena se inserta así en esa reduplicación que es el acto traductor para significar otra cosa. El signo siempre es reapropiado para resignificarse y, como Bajtin recuerda, cada clase social, cada grupo, es decir, cada constelación de intereses, emplea un mismo signo con propósitos muy distintos. ¿Cómo no pensar, entonces, que en un mismo signo se entrecruzan las más variadas interpretaciones? ¿O que palabras que en un momento dado tienen un valor de *significante amo –libertad, democracia,* son ejemplos en boga– son reapropiadas con intención y sentido bien distinto por sujetos o grupos diferentes?

En el plano cultural e histórico, la reacentuación traductora en el sentido que le damos de «orientación recíproca y multigradual con la palabra ajena y con la intención ajena» tiene especial trascendencia. Pensemos en el caso concreto de la literatura en lengua catalana, que en momentos de formación ha logrado construir un estilo y modalidad propias a través del trabajo de traducción llevado a cabo por sus más sólidos escritores. Incorporación del lenguaje y el estilo ajeno al universo propio. Si para autores como Josep Carner, Carles Riba o Marià Manent el «lenguaje propio» era sentido como inestable, aún no plenamente configurado, su tarea de traductores-transcriptores oponía menor resistencia al estilo ya sólidamente configurado en las otras lenguas. Pero esa misma distancia entre el lenguaje y el material ideológico es fuente de la que mana la posibilidad misma de dar cuerpo a un estilo, a unas formas y valores literarios nuevos. En su «Elogi del poeta traductor» (1918), afirma Carles Riba:

> Per les traduccions s'està formant avui com un patrimoni de tradició infal.lible; els tresors de les races i de les èpoques es renovellen en català, i en ells trobem els catalans una plenitud d'història de l'esperit que, ultra compensar-nos dels segles de silenci, pot fer-nos obirar un nostre futur imperi de cultura (en Bacardí, et al. eds. 1998:75).

En ese sentido, la tradición de lo ajeno apropiado no es exclusiva de lo catalán; sería igualmente aplicable al resto de las tradiciones literarias peninsulares, como ha sido el caso históricamente en otras culturas europeas, sobre todo, la alemana, cultura de la que puede decirse, como ya vimos, que fue la traducción altamente reacentuadora de Lutero la que dio forma a la lengua alemana moderna.

Pero descendamos por un momento a un plano más silencioso, pero no menos expresivo: al murmullo, esa forma de escritura y reescritura, de tacto discursivo, de entonación en su abanico de idiosincrasias y apreciaciones. Parece evidente, y sin embargo se necesita gran oído para reconocer en lo dicho, lo creado, eso que la sagacidad auditiva de Bajtin nos induce a degustar como diferencia sin exclusiones. La reacentuación permite realizar la trasposición, la traslación, la traducción de cada saber constituído y llevarlo a otra comunidad de receptores. Así expresado mediante la reacentuación se reestructura constantemente el discurso, es decir, los discursos culturales y sus específicas funciones estratégicas.

La polémica puede no ser explícita, pero siempre está implícita, incluso en los grandes debates que son grandes puestas en escena de las palabras y los conceptos. A esta dimensión estratégica y social del lenguaje pertenece el *gran tiempo* bajtiniano. En Dostoievski es donde encuentra el teórico ruso la huella de la literatura antigua, la herencia griega que retrotae a Sócrates. En ese *gran tiempo* «nada pierde jamás su significado». En ese gran tiempo reinan por igual Homero, Esquilo, Sófocles, Sócrates y todos los escritores-pensadores de la Antigüedad, aquellos diríamos nosotros, que han tocado los límites de nuestro deseo y han engendrado así creaciones significativas para aproximarnos al fondo de nuestra vida anímica. En ese *gran tiempo* están todas las grandes obras que siguen siendo significativas, descubridoras de algo que sigue concerniéndonos:

> En este sentido entiendo que nada muere, que todo se renueva. Con cada paso en el tiempo, los pasos anteriores adquieren un nuevo sentido complementario. Dostoievski es el creador de la novela polifónica, y me parece que la novela polifónica pertenece al futuro. Pero esto no significa que el futuro cancele, debilite o anule el pasado (Podgórzec 1975 en Zavala, coord. 1995).

La reacentuación nos invita a tener en cuenta el abanico de alusiones, denominaciones y tropologías, nos invita incluso a la búsqueda de lo excéntrico, aquella heterología suntuosa y excesiva que siempre encuadra todo texto cultural. Volvamos a prestar oídos al rumor de esa utopía de la palabra plural que se puede escuchar en el proceso de formación de la conciencia literaria de una época. Al fin y al cabo, como afirma Bajtin en relación al momento histórico en que se forma la percepción literaria que crea la novela caballeresca, es la traducción, la reestructuración, la reinterpretación y la reacentuación lo que da lugar a esa construcción cultural que lleva hasta Cervantes y de ahí a toda la novela moderna. Pero insistamos, sobre todo, en la idea de *acentuación* y *reacentuación,* que sustituiría, en el planteamiento que aquí ofrezco, a la noción más monológica de «apropiación».

La tarea de traducir desde una lengua inestable opone menor resistencia al estilo ya sólidamente configurado en las otras lenguas. Esa situación de contacto entre dos lenguas en desequilibrio, que ha dado en llamarse*traducción vertical,* constituye uno de los episodios más interesantes en toda la historia de la traducción. En ella, ya lo vimos, se forjaron las lenguas y literaturas europeas cuando comenzaron a diferenciarse del latín. En ella se siguen forjando hoy formas literarias que se enriquecen al traducir textos de culturas más avanzadas.

Lo cierto, sin embargo, es que el proceso inverso, no tiene el mismo efecto sobre una cultura hegemónica. Y no porque los materiales literarios no sean en sí enriquecedores, sino por esa resistencia o sordera que impide, al que está en situación de fuerza,

otorgar poder e influencia al más débil. La cuestión, que está siendo ampliamente estudiada por los teóricos del postcolonialismo en el campo de la traducción, supone analizar el acto traductor desde un etnocentrismo endémico, el mismo que opera en tantos ámbitos sociales, políticos y culturales (Venuti 1992; Niranjana 1992; Robinson 1997). Pensemos, a partir de cuanto hemos venido afirmando, que, al fin y al cabo, una cultura es, desde ese etnocentrismo, un conjunto de estigmas que caracteriza a un grupo a los ojos de otro. Paradojas del sentido cuando lo analizamos desde la subjetividad, es decir, desde el inconsciente.

La traducción de América: calar hondo y ... cortar lengua

En la cultura española disponemos del más clamoroso ejemplo de etnocentrismo traductor. Ejemplo nada ejemplar que permite, no obstante, analizar los modos de representación –que son modos de tergiversación– en relación a la subjetividad de la percepción y a los modos de apropiación de lo otro que caracterizan al género humano. Podemos, así, leer –y lo han hecho ya algunos historiadores de la cultura– el acto de apropiación de América por parte de Colón como una espléndida metáfora del acto mismo de traducción. El *Diario* de Colón nos proporciona un magnífico catálogo del repertorio de invenciones con que Colón contempla el «Nuevo Mundo» (¡la denominación es de por sí todo un alarde de subjetividad!).

Pero, el texto colombino nos permite, además, confirmar que la llegada apropiadora de Colón es un acto de traducción no sólo entendido metafóricamente, sino en su más literal acepción. Constituye un «acto de habla» que mediante promulgaciones certifica su propiedad sobre las tierras y las gentes que encuentra a su paso. Alega el Almirante para justificar su rapiña que nadie se adelantaba a contradecir sus promulgaciones, obviando por completo el hecho de que las gentes vernáculas no comprendían su idioma, como no comprendía él su lengua, lo que no le impedía

interpretar a su gusto y medida lo que las gentes le decían. El curioso libro de Stephen Greenblatt titulado *Marvelous Possessions* (1991) relata esa violencia lingüística en tanto constituye una apropiación cultural:

> Only Columbus had sailed to a place which he had understood from Marco Polo, from Mandeville, and from Pierre d'Ailly [en quienes inspira su percepción de cuanto ve] to be a land of marvels, and only he had sought to appropriate it for himself in the names of his royal (and celestial) patrons» (27).

En cuanto Colón desembarca en Guanahaní cambia el nombre –y la propiedad– del lugar y de sus habitantes. Rodeado de gentes con quienes no tenía medio de comunicarse, Colón procede sin ambages a «secuestrar» (el término es de Greenblatt) el lenguaje. Los traductores –sobre los que Peter Russell ha llevado a cabo interesantes trabajos en este aspecto– se convierten a partir de entonces en valiosa «mercancía» (¿sería esa la mejor opción para traducir el término que usa el autor: «commodities»?). Reclutados al azar entre los que le acompañan pronto se convierten en intermediarios que no se sienten «en casa» en ninguna de las culturas, y sin embargo su papel se convierte en imprescindible en todo el proceso de legitimación de la conquista.

El caso más célebre es el de la mujer cuya mediación entre Hernán Cortés y la población de la tierra mexicana abría estas páginas. El acto de traducción es en esta doña Marina, amante del valiente conquistador, también un acto de amor –el acto traductor siempre lo es–, acto cargado en esta ocasión de ambivalencia y profundamente paradójico. La cuestión es que La Malinche *(Malintzin),* como la llamaban sus congéneres aztecas, de la que dice con característico desdén Cortés: «siempre viajaba en mi compañía desde que me fue entregada como presente con otras veinte mujeres», es fuente de información de cuanto Cortés podía saber de los pobladores de esas tierras. Como señala Greenblatt:

> Every move and countermove he made in what was as much a battle of wits and words as it was of arms, he owed to Doña Marina [...] not only the supreme instance of the go-between in the New World but also an emblem of the vast process of cultural translation that the discovery initiated» (141).

Habitante de la frontera –destino ineluctable del traductor– esta alcahueta de América era una extranjera para los conquistadores y una traidora para los suyos que la han contemplado históricamente como ese «agente doble» que abrió la puerta a los usurpadores no sólo para dejarse arrebatar las tierras sino también la lengua, es decir, el sentido. Es tal el grado de ambivalencia de ese símbolo encarnado de la Conquista, que los indios llamaban «Malintzin» al propio Cortés; los españoles hacían otro tanto con su capitán, para quien los servicios de esta mujer fueron de inapreciable valor (Catelli y Gargatagli 1998:108); [4] cosa que reconoce Cortés en sus *Cartas de relación*, aunque nunca menciona a la mujer por su nombre. Se limita a designarla por su función de intérprete, que por entonces se denominaba *lengua* o *faraute.*

Designar al intérprete con la palabra *lengua* demuestra la función retórica que desempeña la sinécdoque, tomar una parte por el todo: la persona que ejerce de *lengua* es tomada como un cuerpo interpuesto –agregado a– los verdaderos interlocutores, el conquistador y los naturales. Ella es sólo instrumento, cuerpo esclavo, ventrílocuo despersonalizado. Y, sin embargo, si hemos de considerar en su figura no sólo lo anecdótico, sino su dimensión simbólica en esa pronunciada dualidad de traidora-traductora, el nombre de esta alcahueta de América adquiere valor paradigmático. No sólo en tanto sufre una múltiple transformación –Malinalli, primero, Marina, para los españoles al bautizarla; Malintzin, luego; y Malinche en la defectuosa captación fonética de los españoles– sino por llegar a ser su nombre el que designará luego a todos los farautes o intérpretes (también al propio

Cortés) como Malinches, para terminar por referirse, más genéricamente aun, la noción de *malinchismo* a todo traidor-intérprete (Glantz en I. M. Zavala, coord. 1995:135-43).

En las crónicas españolas la *lengua* Malintzin (el sufijo *tzin* corresponde al tratamiento de *doña)* carece de voz propia. Todo lo que ella dice o interpreta se maneja mediante discurso indirecto, esa *palabra referida* que aquí asociamos a la voz oculta pero activa del traductor. Malintzin es siempre enunciada por los otros, y sin embargo adquiere grados casi inexplicables de notoriedad que llevan en algunos códices americanos a representarla como divinidad y en las crónicas de los españoles a presentarla con admiración: «jamás vimos flaqueza en ella», dice Bernal Díaz del Castillo. Con todo, la palabra que ella transmite no le pertenece. ¿Acaso por ser sólo una voz que transmite el mensaje de otro, no significa, no sabe lo que dice?

Algo de eso está implícito en nuestra ideología cotidiana, en ese ocultamiento al que –inconsciente y eficazmente– sometemos todo acto de traducción. Por eso el esfuerzo de algunos estudiosos por sacar a la luz la flagrante omisión es significativo y necesita observarse en su retroactividad, es decir, mirando a un pasado que explica el presente con la misma elocuencia que hizo tan célebre la figura de Marina/Malintzin/Malinche. Lo que a la mirada del traductor más interesa observar, sin embargo, es precisamente la elocuencia de nuestra equívoca heroina, reseñada con tanta indignación como admiración por los cronistas de Indias que a ninguna otra mujer hacen referencia si no es en su función de esclavas. Hernando Alvarado Tezozomoc en su *Crónica mexica-*

[4] Una obra muy reciente que aporta materiales valiosísimos para conocer el papel clave de la traducción en la vida y la historia de las culturas de la Península y de América, en sus luchas por la hegemonía y el poder, en definitiva, en el lado más oculto –pero sin duda el más vivo– de la traducción, es la recopilación de Nora Catelli y Marietta Gargatagli: *El tabaco que fumaba Plinio. Escenas de la traducción en España y América: relatos, leyes y reflexiones sobre otros.* Barcelona: Ediciones del Serbal, 1998.

na, describe así el asombro de Moctezuma al enterarse de las habilidades de Malinche: «y quedó Moctezuma admirado de ver la lengua de Marina hablar en castellano y *cortar la lengua,* según que informaron los mensajeros» (en Glantz 1995:142; el subrayado es mío).

La crónica de este historiador indio muestra la influencia de la sintaxis náhuatl. Si esto es así es importante notar la expresión *cortar lengua* que utiliza para expresar sintéticamente la supuesta habilidad de Malintzin para hablar el castellano, su facilidad de palabra. Pues bien, esa habilidad tajante, esa capacidad de hendir, de abrir aquello que está cerrado resume perfectamente lo que es más propio del traductor, eso que le vale –en ocasiones– a la Malinche el calificativo de diosa. Como afirma Margo Glantz en el texto que me ha ayudado a reconstruir aquí la figura paradigmática de esta mujer, encarnación de ese acto violento de traducción que fue la conquista de América: «para *calar hondo* en la tierra es necesario *cortar lengua»:*

> Y en su papel de intermediaria, de faraute, la Malinche ha logrado atravesar esa lengua extraña, apretada, la de los invasores, aunque para lograrlo se sitúe entre varios sistemas de transmisión, los de una tradición oral vinculada a un saber codificado, inseparable del cuerpo e ininteligible para quienes prefieren la escritura a la palabra, para quienes han transferido la lengua a la mano, o en palabras de Bernal: «Antes que más meta la mano en lo del gran Moctezuma y su gran México y mexicanos, quiero decir lo de doña Marina» (en 1995:144).

Si la Malinche deja de ser esclava, troca su función de proveedora –moler y amasar el maíz– y de camarada –concubina del conquistador– para convertirse en secretaria y faraute de cortés es, como nos dice Bernal, «por ser de buen parecer, entrometida y desenvuelta». Doña Marina se convierte en faraute o corifeo, una de esas pieles en que el traductor ha de mudarse para cada opor-

tunidad, piel que es siempre del otro, aunque él en su ventriloquismo, en su representación, en su recuento modifica algo que ya no será exactamente lo mismo cuando sale de su lengua o de su pluma. Repetición con diferencia que añade a la heteroglosia de todo discurso, un elemento nuevo, un sesgo distinto, ese peligroso y útil suplemento de que venimos hablando.

Lo innegable es que en toda la historia –y en la historia de la literatura– ha sido de particular importancia ese proceso de *reacentuación*. Cada intérprete introduce su acento como cada época reacentuará a su modo las obras del pasado reciente hasta tal punto que la vida histórica de los textos clásicos no es otra que ese continuo movimiento de reacentuación que reorienta la estructura de su plurilingüismo a través del diálogo. En la imagen y en su palabra irán intensificándose y profundizándose su propia intencionalidad, o desviándose en nuevas direcciones e intenciones. Lo trágico derivará en cómico, lo desenmascarado podrá llegar a cumplir en el nuevo texto una función enmascaradora. En el *interim*, el traductor hace su personal labor inevitablemente reacentuadora, pues es ésta la que le permite reconocerse como lector sabiendo que el acto de lectura somete necesariamente al texto a un haz nuevo de percepciones que abarca también a los lectores de la traducción. Toda nueva lectura –y eso es una traducción– no es sino retomar el diálogo con el texto y con su autor. Es sin duda un calar hondo y un cortar lengua para que ésta no le sea cortada por la crueldad que brota de todos los rincones de la historia. Y la crueldad parecía –quizá aún parece– algo intrínseco al oficio de traducir. Sobre todo, si incluimos al olvido entre esas crueldades. Pero también existe la posibilidad de diálogo.

De la traducción como mestizaje: descolonizar el texto

Si la dialogía bajtiniana ha sido nuestra metáfora del diálogo que es toda traducción, Bajtin nos ha permitido advertir que en

ese diálogo intervienen infinitas voces, voces que interpelan al traductor hasta desgarrarlo en una demanda de fidelidad imposible. Imposible, por cuanto la suya es una fidelidad dividida y eso, si hablamos de amor, es ya una forma de infidelidad. Hablar de traducción es también hablar de amor, pero es un amor nomádico, que pasa del ardor a la frialdad del cálculo. El traductor es un nómada que transita los espacios diversos de las culturas para luego contemplarlas no desde su centro, sino desde su límite, desde la exotopía que Bajtin nos muestra como el espacio de la visión. Y la visión –lo hemos podido ver a lo largo de estas páginas– le devuelve a un territorio que no es puro, sino efecto de la mezcla, de la acumulación de múltiples superposiciones, tensiones, presiones, antagonismos, todo eso que la traducción de América, esa inmensa empresa colonizadora, muestra todavía hoy con abrumadora fuerza.

Para el traductor nómada, para los herederos de esa *lengua* ágil y afilada que fue Doña Marina, el arte del diálogo no tiene ya esos tintes de humillación que tuvieron para la alcahueta de América. Si el traductor es ya dueño de ese saber leer en que hemos venido aquí insistiendo, si ha aprendido a escuchar también lo no-dicho, el reverso del discurso, su posición le permite nuevas aproximaciones, otras reacentuaciones que eviten el desgarro del que persigue aún servir a dos amos antagónicos y displicentes. Si en la cultura, en el discurso, todo es heterogeneidad, multiplicidad de voces, su traducción no puede ser otra cosa que mezcla, hibridación, una suerte de mestizaje textual que reivindique, no una mimética e ilusoria identidad con el texto original, sino una realidad textual otra.

Para desarrollar lo que entendemos por traducción mestiza[5] no vamos a salir de la colonia americana. Desde ese espacio violentamente apropiado trataremos de perfilar un acercamiento traductor que contemple su labor en una dirección inversa, desde una orientación que busque descolonizar el texto, sustraerlo de la avidez devoradora –domesticadora– de la cultura receptora tanto co-

mo del ansia de pureza de la cultura que lo tiene como propio, como único. El proceso es, para Bajtin, de hibridación, encuentro del enunciado con la palabra ajena, permitiendo que su influencia, más allá de los significados neutrales, deje ver su «sentido actualizado» (1989:98). Encuentro de dos conciencias lingüísticas separadas por la época, o por el contexto socio-cultural, dos conciencias que mezclan sus lenguajes sociales en el ruedo de un enunciado otro.

La historia literaria y los textos culturales nos ofrecen múltiples ejemplos de esta hibridación que prefiero denominar *mestizaje* –desde giros, a conceptos, a estilos, a procesos intersemióticos. Ya en 1940 el antropólogo Fernando Ortiz hablaba de *transculturación*, al aludir al mestizaje y amulatamiento de la música europea en Cuba. El concepto ha adquirido formas y contenidos muy diversos. Para comenzar, está la palabra misma, *mestizaje,* que pasa en castellano a todos los estudios sobre literatura, historia o cultura colonial escritos en otras lenguas. Entró al inglés a la vez que se documentaba su uso en castellano en un libro de viajes llamado *Hakluyt's Voyage,* de M. Phillips, hacia 1600. Es, pues, uno de esos términos que no han encontrado equivalente y se ha impuesto en distintas lenguas. Esa no equivalencia inductora de aceptación de lo diferente, nos parece paradigmática de la traducción misma, si nuestro propósito es entenderla como proceso semiótico de transculturación. Sería así el mestizaje –y también el diálogo polémico que necesariamente presupone– la metáfora sobre la cual apoyo esta reflexión, el modo de desplazamiento que mi deseo aspira a articular.

Mestizo/a es palabra que viene del latín tardío *mixticius* (=vil, bajo), y aparece por vez primera documentada, en su acepción actual, en el prólogo a los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso de la Vega, publicados en el año 1609:

[5] Amplío y elaboro en otras direcciones la idea de la traducción como mestizaje de la que ya hablé en ocasión anterior (Rodríguez Monroy 1994:285-307)

> A los hijos de español y de india o de indio y española, nos llaman mestizos, por decir que somos mezclados de ambas naciones; fue impuesto por los primeros españoles que tuvieron hijos en Indias, y por ser nombre impuesto por nuestros padres y por su significación, me lo llamo yo a boca llena (Lib. IX, Cap. XXXI, Tm IV, p. 163).

Me interesa destacar muy particularmente el modo en que la palabra mestizo se afianza en la lengua, precisamente en uno de los textos culturales más significativos de la historia del colonialismo en América. Garcilaso el Inca reivindica su condición de mestizo de forma tanto más aguerrida cuanto que a renglón seguido nos dice que en Indias esa palabra expresa menosprecio. Pero hay además un peculiar ingrediente de ironía en la identificación del autor con el padre español, ironía que le permite acentuar su identidad mestiza y desde esa posición de diferencia abarcar una sociedad poliforme de mestizaje cultural. Sus palabras parecerían responder –suspendidas en el tiempo– a las múltiples preguntas que Schleiermacher se formularía dos siglos más tarde cuando en su célebre texto «Sobre los diferentes métodos de traducir» se plantea cómo puede el traductor preservar la «otredad» del texto extranjero sin deformar la lengua propia con giros que le son ajenos.

Está en juego el orgullo del escritor que ha de lograr ese efecto «con arte y mesura, sin perjuicios propios ni de otra lengua». Para el padre de la hermenéutica moderna éste es quizá el mayor obstáculo para el traductor que, siendo buen escritor, no puede renunciar a la elegancia de estilo, a ofrecer un impecable modelo a los lectores de su lengua materna: «¿quién no preferirá engendrar hijos legítimos que mejor representen la estirpe paterna, antes que mestizos?» (en López garcía 1996:144). Evidentemente no había llegado a oídos alemanes la orgullosa reinvindicación del Inca. Los románticos alemanes ven todavía como una amenaza esa invasión de lo otro, más aún si lo que está en juego es «la estirpe

paterna». Evidentemente, cuando nosotros hablamos de mestizaje no añadimos a éste las connotaciones de torpeza estilística y de alejamiento de un módelo clásico al que atenerse como único modo de lograr un discurso modulado con elegancia y *savoir-faire.* Es en otro plano donde el mestizaje ha de producirse, en el de las ideas, que desde luego, tocan también a la forma, pero desde criterios no tan canónicos como los que preocupaban a Schleiermacher, que fue, por otra parte, una de las mentes más abiertas de su tiempo.

En general, y fuera ya del contexto americano y alemán, podemos afirmar que los enunciados mestizos son mucho más frecuentes de lo que hasta el día de hoy estamos habituados a pensar. Sirva como punto de referencia –indicativo, creo, del sentido que quiero aquí asociar a la traducción en su función de mediadora cultural– el comentario que publicaba Juan Goytisolo en el *Times Literary Supplement* hablando de su experiencia como novelista *mestizo*. Si sustituimos *novelista* por *traductor* advertiremos la dirección que mi propio discurso pretende tomar:

> The possibility of seeing and judging one's own language in the light of other languages is extremely enriching for the artist. Relativism, a plurality of perspectives and experiences, allows a much sharper perception [...] The extraordinary freedom of Spanish medieval literature, its receptive attitude to other cultures and languages, its *mestizo* fertility, have helped put me on the path to modernity and gradually changed me into a *mestizo* author, with a mixing of styles, a *mudejarismo* that is both literary and vital.

El azar ha querido que las palabras del escritor hispánico nos lleguen en su traducción inglesa, cosa que refuerza aún más mi propuesta de un mestizaje fértil. Nuestro presente, caracterizado por una práctica cultural en la que el equilibrio de fuerzas es desigual y las hegemonías culturales flagrantes, requiere que nos ree-

duquemos en el hábito de oír las distintas voces y de explorar sus azarosos caminos. Una lectura atenta a los factores culturales permitiría revisar el papel del traductor en el proceso. Abordar las inscripciones, o sucesivas reescrituras que la sociedad genera como niveles e interpretaciones suplementarias de un mismo enunciado, significa interrogar las oposiciones y contradicciones que constituyen tentativas de crear vida social dentro de la multiplicidad heterogénea de valores que estructura nuestros modernos modos de producción.

Todo uso fecundo que, desde la traducción o desde cualquier otro campo, pueda hacerse de la noción de texto cultural y sus formas de mestizaje, hibridización, transculturación –que de muchas formas podemos llamarlo– ha de estar, necesariamente, atento a la trama intertextual que he venido describiendo. Ése sería el reto de la traducción en un mundo que se dice postcolonial con demasiada premura. La colonización ha cambiado sus formas históricas, pero no su eficiencia, por eso también en el aparentemente inocuo territorio de la traducción perduran actitudes apropiadoras por parte de quienes hablan desde una supuesta hegemonía, desde un centro. Y en el centro es donde se posiciona todo afan de dominio. Por eso, entender que la traducción es poner en juego la capacidad dialógica del lenguaje es permitir que sea ése un modo de materializar la forma de mestizaje de la que el Inca es modelo.

Si hemos dado la impresión de que la traducción es oficio de perdedores, añadamos que es, también, arma de conquistadores, incluso hoy. Y lo será siempre si entendemos que su instrumento es el lenguaje y el lenguaje el máximo vehículo de encubrimiento y legitimación del poder. Para quien ejerce el oficio de traductor, eludir la tentación colonizadora de un texto, supone, como mínimo, conocer los mecanismos por los que el lenguaje se adentra, en forma de ideología, en la realidad cotidiana. Por eso, los modos de lectura que proponemos y la nueva visión sobre el género discursivo nos obligan a deplazar atenciones y esfuerzos hacia la constitución del objeto (la traducción del texto) y su rela-

ción con otros objetos así constituidos. Los problemas específicos que atañen a la traducción como parte de la interpretación cultural, requieren que los cuestionamientos metodológicos de las otras ciencias se incorporen a una visión del lenguaje en que forma y contenido se interrelacionen.

Así, la necesidad de la pronta coordinación de lo ideológico con el enunciado, parecería presentar una urgencia teórica que irá acompañada de consecuencias muy reales para otros saberes tanto como para el saber del traductor que aquí nos concierne. Un saber necesariamente atento a ese *conflicto* ineludible entre realidad y representación a que hemos hecho referencia una y otra vez. Un conflicto que es, como quería Adorno (1981), la marca política y «comprometida» del arte y la cultura autónomos. Comprometida no por su toma de partido explícita, sino por ese carácter revulsivo que el arte –y desde luego la traducción– tiene desde el momento en que hacen estallar la crísis del *vínculo* siempre problemático entre «realidad» y lenguaje estético-cultural. Como señalan Zizek y Jameson en relación al multiculturalismo (1998), la eliminación ya casi hoy lograda de todo compromiso explícito en el arte supone el intento de eliminar el inconsciente mismo, no ya como categoría teórica, sino como lugar de lo irrepresentable, como ese real irreductible, imposible de verbalizar. Quienes lo intentan quizá no tienen en cuenta que lo reprimido siempre vuelve y que la violencia existe fuera del texto, en lo real, para permitir, justamente, que el texto *sea,* que se erija en toda su irreductible especificidad y autonomía como síntoma de lo que hemos querido anular, de lo indecible y de lo irrepresentable. Es en esa dimensión del lenguaje como poder, dimensión que abarca, desde luego, al sujeto, donde el inconsciente adquiere el estatuto ético que venimos señalando como central a nuestra elaboración teórica. De su incidencia en la construcción del sentido puede darnos alguna idea el análisis de un significante que hemos de contemplar en dos contextos distintos, para luego fijar nuestra atención en sus efectos, y en su

reverso. Lectura dialógica que, desde la posición enunciativa del sujeto, exhibe un síntoma, una formación del inconsciente harto reveladora.

«Intelijencia, dáme el nombre exacto de las cosas»: valor y tacto discursivo

Si el texto artístico es, como sostenemos nosotros, un maravilloso generador organizado de lenguas de un tipo especial, capaz de una heteroglosia y poliglotismo internos; si, al mismo tiempo, es instrumento de simulación de una estructura del mundo (o muchas) y de los puntos de vista de uno o varios observadores, esa polisemia compleja y estratificada crea una multiplicidad de movimientos de la enunciación, diversos planos de contenido y de expresión. En esa diversidad de planos se mueve el lector-traductor y son las variaciones culturales las que le permiten extraer del texto artístico nuevos sentidos en relación a la información originaria. Esa capacidad de entrar dentro de otras estructuras contextuales y de recibir una significación diferente es una de las más profundas propiedades del texto poético y de toda palabra cuando es entendida dialógicamente, es decir, intersubjetivamente.

Juan Ramón Jiménez y Unamuno nos invitan a esa delectación de la diferencia en este pequeño juego que propongo al lector. En el capítulo V de *Del sentimiento trágico de la vida,* encontramos la siguiente apreciación: «Nada hay más terrible que la inteligencia» (1951:810). A su vez, el poeta de Moguer, toma el vocablo en dirección muy distinta al elevar su invocación a la inteligencia, no a las musas de la tradición clásica, sino a la que él aspira a convertir en musa de su poesía: «Intelijencia, dáme el nombre exacto de las cosas». Tras cada uno de estos actos de enunciación hay un mundo de emociones que en la yuxtaposición hablan de profundas diferencias. El tono, el tacto discursivo, el valor, es bien diferente en una y otra aseveración.

La de Unamuno está imbuida de soledad, de pánico ante la

fuerza de la inteligencia para despertarnos a un real que no responde, que es puro silencio y pura constatación. En cambio, la fuerza invocadora de Juan Ramón torna la inteligencia en deseo, en evocación, en capacidad de escucha y en esperanza de creación. El significante «inteligencia» es el mismo en ambos caso, pero su *efecto* sobre el lector es bien distinto y el *valor* que adquiere la inteligencia no podría ser más dispar contemplados desde el abismo que separa a un sentimiento del otro.

Juan Ramón toma el término en el plano imaginario, que es el plano del discurso, y le otorga peso simbólico al asociarlo contextual y formalmente a las Musas de la tradición, reacentuadas aquí al ser transportadas del registro mítico al plano de la realidad (para el poeta la realidad del mito sobre la inspiración es sólo la inteligencia). Por su parte, Unamuno está contemplando desde una posición trágica el registro de lo real, de ese imposible que está en el límite de la intervención humana, en un fuera del discurso que produce horror. Lo real de la inteligencia es esa confrontación a la que nos lleva, confrontación con el dolor y con la muerte, tema de la obra a la que pertenece ese enunciado. Unamuno muestra aquí al ser parlante; *se* muestra como ser parlante llamado por la cosa, volcado por la cosa, «a-cosado».

El sentido muestra aquí sus muchas posibilidades de figuración y nos muestra que cada encuentro con un lenguaje o con un texto concretos está ya determinado por una estructura de resonancias. Es algo así como la memoria del primer y singular encuentro, no con el lenguaje sino con «el Lenguaje». La tarea de la escritura, como aquí la entendemos, es registrar no lo que pasó, sino sus resonancias, esos movimientos que hacen de cada momento de la historia una configuración dialéctica de lo singular en su repetición. Si escribir es leer esas huellas de un impacto, el trabajo de escritura ha de comenzar donde se siente la huella de ese impacto; ha de ser el resultado de un encuentro (no carente de violencia) cuyo estruendo resuena en todo el acto de escritura dictándole un ritmo particular. Comenzar donde se siente la huella como impacto

es en toda su singularidad un primer movimiento de la mirada.

Comienzo que llega al final de un largo proceso. El proceso ha de ser completado una y otra vez para que ese comienzo pueda seguir siendo siempre reiniciado. Escritura, desde luego, que emerge de un radical compromiso y de un radical reconocimiento de la singularidad de toda experiencia. El encuentro con esa escritura produce otras experiencias, se renueva en ellas. Podemos afirmar esto de la poesía de Hölderlin que emerge en toda su fuerza de un violento compromiso –encuentro– con Sófocles y Píndaro. Podemos decir lo mismo de la escritura de Benjamin tanto en su vertiente política, como filósofica o ensayística. Escritura surgida del encuentro siempre renovado con momentos específicos de la tradición literaria o filosófica. Son ambos modos de decir que brotan de las resonancias que pueblan la galería de ecos del lenguaje, ese espacio que da forma a los acontecimientos en el molde mismo de la experiencia.

Esa experiencia es, antes que nada, una experiencia de traducción, de traducción en toda la amplitud del concepto cuando abarca también –y retroactivamente– la experiencia de la lectura, de los infinitos encuentros con lo otro para reconocer en ese lugar del Otro, que es el lugar del sentido, el territorio de Babel, la antesala de un sueño que fuera el retorno a ese mundo prebabélico en que no se escapa una sola armonía, ni un brillo. Sueño de una comunicación interlingüística que no necesitara traducción alguna. Ése sería –lo es para Benjamin– el ideal de la traducción: ser inútil y hasta imposible.

Sin embargo, la tarea es infinita. Cuando el traductor se detiene se detiene más por cansancio que por satisfacción. Se detiene sabiendo, además, que su traducción, aunque llegue a ser célebre, reconocida como inigualable, habrá de ser reanudada tiempo después. ¿No será que el don de la palabra es sospechoso? Sospechoso por todo lo que la acompaña, por esos adornos que hacen imposible otorgar a la traducción el exacto candor de la palabra original. Pero, ¿es «original» esa palabra? ¿Ha aparecido antes en su

desnudez? Nos obstinamos en respetar una franqueza, en conseguir que el pensamiento que está re-surgiendo rebase el disfraz de su inscripción en el lenguaje y aparezca en formas nunca formuladas hasta ese momento. Y es aquí donde la traducción ilustra la relación entre escritura y relectura. El modelo de fidelidad que nos proporciona demuestra que inscribir es haber preinscrito, que escribir es haber antes releído.

El traductor que contempla un horizonte vacío mientras escribe encuentra un texto ya hecho que sólo tiene que restituir, o leer. Quizás todavía no sabe que no es un texto lo que encuentra. Lo que encuentra son mil textos. Una textura de textos. Ni siquiera una textura, ni siquiera unos textos. Eso representaría un extraordinario orden, la conveniencia de una trama que ha pasado regularmente por una cadena ordenada y lineal. Aquí estructurando, aquí intrigando, aquí competente, aquí performativo . . . Y, sin embargo, no encuentra tan bonita disposición. Encuentra borradores, jirones de textos. Es decir, su cultura, sus trazos en un palimpsesto borroso y desmigajado. El «bagaje» de sus lecturas, como si cupiese en una maleta. El pasado –las trizas– de sus lecturas en tanto las palabras de ese pasado no están presentes, sólo dispuestas a presentarse en la memoria del escritor-escribiente-traductor. Sus propios textos, sus propias traducciones estaban incluidas en el montón, borrones entre los demás, ni más ni menos reconocibles que los demás.

HACIA UNA ÉTICA DE LA LECTURA: WALTER BENJAMIN Y LOS ESPACIOS INVISIBLES DE LA TRADUCCIÓN

> All mankind is of one author and is one volume. When one man dies, one chapter is not torn out of the book, but translated into a better language, and every chapter must be so translated. God employs several translators; some pieces are translated by age, some by sickness, some by war, some by justice; but God's hand is in every translation and his hand shall bind up all our scattered leaves again, for that Library where every book shall lie open to one another.
>
> *Devotions XVII* John Donne

En la célebre dicotomía barthiana entre historia o literatura cabe un deslizamiento que no sería ajeno a la propuesta del crítico francés: hablar de «historia o escritura» es un modo de extender la pregunta a ese terreno en que el sentido se juega en los modos –y modas– que se persiguen en la operación interpretativa.[1] Si algo tienen en común todas las modernas teorías de la literatura esto sería la importancia otorgada a la figura del lector en la construcción del sentido, en la configuración del texto. En el ámbito de habla española, donde el pensamiento sobre la literatura parece persistir en un positivismo que lo hace particularmente reacio a toda construcción teórica, podría decirse (sin adentrarnos en el análisis de los motivos que subyacen a ese fenómeno) que una de las vertientes teóricas más celebradas es la llamada «estética de la recepción», desarrollada por el alemán Hans Robert Jauss y la escuela de Constanza. La amplitud y diversidad de sus métodos de análisis se sitúa entre la hermenéutica y la poética.

Hermenéutica en tanto búsqueda de un sentido, una determinación del significado del texto. Poética en tanto descripción metalingüística y análisis formal de los elementos que lo confi-

guran. Procedimiento que aspira al rigor del método científico sin orientarse a la determinación del sentido, la poética se sirve de modelos teóricos sin adentrarse en su actualización o concreción histórica. Supone un análisis del texto previo a su lectura hermenéutica. Si bien la relación entre una poética y una hermenéutica textual no es fácil de establecer, lo que sí podemos afirmar es que implícita en toda hermenéutica está la función trascendental de la comprensión y el valor de verdad del texto literario en un sentido que es extralingüístico. Será esta dimensión «comprensiva» la que el presente análisis habrá de abordar críticamente. Y decimos críticamente en el sentido preciso que se le confiere al término después de Walter Benjamin. Es decir, tratando de mostrar las tendencias inherentes a cada situación y las alternativas que sus propias contradicciones u aporías ofrecen. Pero, antes de llegar a ese punto, es importante destacar –y lo vimos ya en capítulos anteriores– que lo que una lectura hermenéutica supone es precisamente la clausura misma del acto de lectura, dado que su objetivo último es asignar, de forma excluyente, un sentido al texto. Lo cierto, no obstante, es que la descripción poética, tanto como la exégesis hermenéutica, intervienen en la situación lectora hasta tal punto que podemos remontar la cuestión a Aristotéles y afirmar, con Paul de Man, que la historia de la teoría literaria puede muy bien entenderse como el intento por desentrañar ese nudo y por explicar las razones que impiden lograr ese mismo objetivo (de Man 1982: x).

El espacio del sentido en la «estética de la recepción»: entre la poética y la hermenéutica

Puesto que no me propongo aquí una crítica sistemática a las

[1] Una primera versión de este trabajo se publicó, con el titulo «Historia o escritura: Walter Benjamin y los espacios invisibles de la traducción» en el número monográfico que la revista *La Torre* (Universidad de Puerto Rico, II, 4-5 [abril-septiembre 1997]:223-254) dedicó a la pregunta barthiana: ¿historia o literatura?

muy diversas vertientes de la estética de la recepción y a su intento de conjugar más o menos críticamente la poética y hermenéutica textuales, basten algunos comentarios encaminados a desbrozar el terreno en que la lectura o interpretación de un texto tiene lugar. Tomemos para ello una de las nociones centrales a los planteamientos de Jauss, la idea de «horizonte de expectativas» del lector, horizonte que permitiría inscribir el texto literario en su historicidad. Desde luego, el crítico de Constanza se aparta con insistencia de la tradición esencialista que convierte la historia literaria en una serie de hitos, es decir, en un canon incuestionable y trascendente, para abordar –esa es, al menos, su pretensión– la dinámica o proceso dialéctico que lleva a la formación de un determinado canon y, procurar, entonces, explorar los motivos de su imposibilidad.

Jauss parte, en efecto, del reconocimiento de que no es posible conocer o describir, en un periodo histórico determinado, los rasgos constituyentes de su conciencia histórica, al no venir éstos dados de una manera explícita o constatable. De ahí que recurra a la idea mucho más evanescente de «horizonte de expectativas», tomada de la fenomenología husserliana de la percepción y de teóricos como Roman Ingarden, que acotan con mayor precisión que Jauss los puntos en que ese horizonte debe encontrar su articulación (ver Holub 1984:26). Aplicada a las formaciones de la conciencia supone que las condiciones de su existencia no son analizables desde la inmediatez de la percepción. Del mismo modo, el «horizonte de expectativas» dirigido a la obra de arte no se hace asequible a la conciencia de forma objetivable, ya se trate del propio autor o de sus lectores, contemporáneos o no:

> La recepción de las obras de arte por parte del público de su tiempo, lo mismo que su supervivencia en la tradición escrita o en el recuerdo colectivo de las generaciones posteriores, se realiza sólo en parte en el nivel reflexivo del juicio estético, ya que en parte también tiene lugar en el nivel prerreflexivo de la experiencia estética (Jauss en Mayoral, ed. 1987:63).

El proceso histórico que da lugar a la formación de una tradición entra, así, en el planteamiento de Jauss, en una dialéctica que incluye tanto el saber de la conciencia como su no-saber. Incluye también el horizonte que aporta la conciencia individual del autor y del lector así como el proceso metodológico de comprensión y análisis, pero nunca de modo totalmente explícito.

Lo que sí aparece de inmediato a nuestra percepción es la indudable complejidad epistemológica de la tarea del historiador para el que la labor interpretativa entra en un juego de presencias y ausencias que trae a la mente la figura –simétricamente situada– de la lectura misma y su ofuscado horizonte de expectativas, marcado por la negatividad de un no-saber. El radical cuestionamiento de los presupuestos –o prejuicios históricos– en que un canon literario se forja, constituiría el lado más esclarecedor de la propuesta jaussiana. Sobre todo en un momento en que la idólatra recepción que en la Península ibérica ha tenido la reciente propuesta de Harold Bloom –titulada con arrogante alarde El canon occidental (1994; tr. esp. 1996) hace peligrar los arduos esfuerzos anticanónicos y antiexcluyentes de la historiografía y teoría literaria más actuales.[2]

El «horizonte de expectativas» jaussiano asume la doble dimensión de toda conciencia histórica en que lo público y lo privado se encuentran: del mismo modo que el trasfondo anónimo permanece indiferenciado frente a la percepción individual, al otorgar unos contornos de significación a la obra artística que van más allá del difuso discurso social, la obra, en el momento de su producción, destaca su singularidad de la indiferenciación y grisura de la ideología colectiva. Es en ese ámbito de lo colectivo donde, como ya vimos, el prejuicio –el dominio de lo inconsciente– se asienta y persiste como ideología cotidiana; es ahí donde lo que Lacan llama el discurso del amo se impone sin apenas resistencia y persiste en el ámbito confuso de las corrientes imperantes. En la dimensión individual, en cambio, se abre la posibilidad del cuestionamiento. Las respuestas «dadas» y acep-

tadas en el discurso común, pueden ver, así, sometido su espacio de certeza a nuevos interrogantes surgidos de la obra misma y de sus lectores concretos e individuales. La dimensión histórica muestra en esa dialéctica su dinamismo y su vitalidad, pero eso no supone ni otorga una razón a la historia; ni una teleología. Como mucho puede producir un cierto efecto de «razón metodológica», de posibilidad de dominio. Pero sería mejor hablar sólo de una mediación, y entender la noción de «horizonte de expectativas» como tal. Una mediación entre la percepción individual de la obra y la muy condicionada –y altamente informe– recepción en el plano social. El procedimiento, nos dice Jauss, permitiría llegar a una articulación entre la estructura formal y la interpretación textual que diera lugar a un discernimiento capaz de instaurar una doble perspectiva analítica. Se trataría de separar la obra del contexto para, desde esa identificación particularizadora, reinscribirla en su diacronía y reconocer los elementos que la configuran en su historicidad:

> Una teoría e historia de la experiencia estética podría, en último lugar, servir también para superar la unilateralidad de la consi-

---

[2] Lo más curioso de la entusiasta acogida al libro de Bloom en la Península es el vacío histórico en que llegaba, el yermo teórico en el que se instala. El casi total desconocimiento de su trayectoria desde *The Anxiety of Influence* (1973), que no se traduce hasta 1993 en editorial sudamericana y que en España no se lee, pasando por *A map of Misreading* (1975), aún por traducir, hasta sus numerosos trabajos sobre el romanticismo y el modernismo anglosajón. Igualmente vacío estaba para el lector español el horizonte respecto a esas corrientes con las que Bloom polemiza agriamente en su *Canon.* Pero nada de eso ha impedido a sus repentinos seguidores reconocer calculadamente la conveniencia de darle la razón a quien trata de borrar –y barrer– de un plumazo a todas esas corrientes actuales que problematizan la cuestión del sentido y de la interpretación, así como la idea tradicional y monológica de nociones como la de «autor» o «autoridad», que pensadores como Barthes, Foucault o Derrida nos han enseñado a problematizar. En definitiva, Bloom ofrece al retraso teórico de nuestro país una magnífica coartada para evitarse hacer las preguntas que el marxismo, el psico-

> deración, o sólo estética, o sólo sociológica, del arte, y crear la base para una nueva historia de la literatura y del arte, que recupere para su estudio el interés público por su objeto (Jauss en Mayoral, ed. 1984:64).

A pesar de lo razonable de una metodología dispuesta a admitir la imposibilidad de una comprensión no mediatizada de la obra literaria, son muchas las preguntas que de ese «horizonte de expectativas» acaban por desprenderse. Algo sucede en el campo interpretativo, en la difícil dinámica entre el saber y el no-saber, que obliga a cuestionar la suficiencia de la distinción entre lo individual y lo colectivo. Jauss remite el no-saber al ámbito social, al tiempo que otorga al intérprete individual de la obra, al historiador o teórico, una competencia en que el plano inconsciente se pretende dominado y controlado por la fuerza de un conocimiento sistematizado y consciente. El discurso de la ciencia presenta aquí su rostro más «comprensivo», si no fuera que de ese saber brotan silencios insoslayables, oscuridades y vacíos no por encubiertos menos sensibles. Hemos aquí de remitirnos a las esclarecedoras elaboraciones que Jacques Lacan ofrece en torno al inconsciente, invocado con excesiva vaguedad en el sistema jaussiano. Limitémonos, por el momento, a recordar una de las definiciones lacanianas del inconsciente que a lo largo de este estudio hemos resumido en tanto representa al «discurso del Otro».

Si bien el pensamiento de Lacan no abandona nunca la perspec-

---

análisis –instrumentalizado equívocamente en los primeros trabajos de Bloom–, el nuevo historicismo, el deconstruccionismo y la semiótica vienen haciéndose en torno a los modos de significar. En adelante los defensores del monologismo y de la homegeinización ni siquiera tendrán que leer todo ese *corpus* irritante de pensamiento para poder argumentar lo vetusto de sus posiciones. Bastará con invocar a Bloom para que dé la cara por sus propios intereses inmovilistas. Ver la reseña-artículo que I. M. Zavala dedica a esclarecer el trasfondo ideológico de las posiciones del crítico norteamericano *(Quimera. Revista de Literatura* 145 [marzo 1996]: 49-54).

tiva que remite inevitablemente al sujeto (sujeto del inconsciente) como centro de toda percepción –eso sí, descentrado y dividido–, es la problemática y siempre mediatizada relación entre el sujeto y el mundo la que le da impulso y así lo hemos analizado. Desde el comienzo la aportación de Lacan en este campo se funda precisamente en el reconocimiento del papel mediador, incluso fundante, del lenguaje en ese proceso. Para el sujeto, el lenguaje es lo dado socialmente, lo preexistente. Por eso, otra de las formulaciones más expresivas de su teoría es la que asigna al discurso la función de crear un vínculo social. La incidencia de lo social en todos y cada uno de los planos de la vida del sujeto es una de las claves centrales de su teoría. De ahí, que el nítido corte jaussiano entre lo individual y lo social en que opera su horizonte de expectativas nos resulte escasamente productivo en una teoría que aspire a sacar la interpretación textual del impasse en que tanto la poética como la hermenéutica nos han colocado. Volveremos a Lacan, al lenguaje y a su traducibilidad más adelante. Entretanto, hemos de centrar nuestro atención en otro autor que ha cuestionado con particular fuerza la posibilidad misma de fundar una teoría de la interpretación, una estética y una historia, como pretende Jauss, en la recepción de la obra literaria por parte de un grupo social.

Walter Benjamin o el «aura» del traductor: vida y lenguaje en la tarea crítica

Historia literaria, recepción, horizonte de expectativas, la tarea crítica, la tarea histórica, la hermenéutica, la poética, son espacios críticos desde los que abordar los problemas que para el siglo XX ha planteado la obra de arte. Se trata no sólo de revisar su estatus cultural, sino además de determinar cuál sea su función social en una coyuntura histórica en la que el cambio –investido de la magia que la promesa de progreso ha querido imbuirle– y la guerra han sido los factores sociales impulsores de esa modernidad en

cuya definición se afana toda crítica y toda historiografía. Si la estética jaussiana se condensa en el intento por apartarse de la tradición marxista mediante la incorporación a la perspectiva social del inmanentismo textual que distingue al formalismo ruso, hemos aún de considerar otras vías por las que acercarnos al laberinto del arte. Vías en las que la lectura y la interpretación no renuncien a una función crítica y valorativa.

Propongo para ello retroceder a 1923, fecha en que Walter Benjamin decidiera presentar su traducción alemana de los Tableaux parisiens de Baudelaire acompañándola de un enigmático ensayo en que esas mismas cuestiones se abordan desde otro ángulo de visión. Titulado en su versión castellana «La tarea del traductor», se ha convertido, desde que se diera a conocer en inglés en 1968, en piedra de toque no sólo para los teóricos de la traducción, sino también para quienes reflexionan sobre el lenguaje y sobre la literatura.[3] El carácter enigmático del texto viene dado, entre otras cosas, por la forma en que Benjamin hace converger en sus interrogantes todo cuanto atañe a la historicidad de un texto y a la no menor historicidad de quienes intervienen en su manipulación crítica. El punto nodal sería para Benjamin la dilucidación de lo que es el lenguaje. La pregunta remite en el texto a la figura exigua del traductor. En sí mismo el hecho resulta sorprendente, hasta el punto que podría decirse, volviendo por un instante a Jauss, que el horizonte de expectativas lectoras sufre una radical inversión: ahí donde esperamos se mantenga la perpetua invisibilidad del traductor, Benjamin presenta su función como central.

Ahondaremos en ello a lo largo de nuestro recorrido que ha de suponer necesariamente un rodeo por los diversos temas que ocupan a Benjamin, rodeo en el que nos dejaremos capturar críticamente por las lecturas más celebradas de este texto clave, y a la vez periférico, en la obra del pensador alemán. Comentar «La tarea del traductor» en el contexto que ahora nos atañe, supone, intercalar también la lectura de otros ensayos benjamianos no menos empeñados en hacernos ver la necesidad de diluir la radi-

cal separación que la crítica positivista mantenía entre la tarea del historiador y la del crítico literario.

Mostrar que en el siglo XX la tarea histórica y crítica depende de las nuevas tecnologías y medios de comunicación es el objetivo de Benjamin en otro importante ensayo sobre «La obra de arte en la era de la reproductibilidad técnica». La incidencia de esos medios en la recepción misma de la obra de arte es un factor nada secundario y así lo hace notar el autor desde la posición marginal en que lleva a cabo su obra intelectual. Tan ajeno a los centros académicos de poder como apartado de los personalismos que empezaban a conducir ya a un subjetivismo crítico impulsado por factores de popularidad y celebridad que otorgarían cada vez mayor fuerza a los medios de comunicación de masas, Benjamin insiste en un punto clave: «La reproducción mecánica del arte cambia la reacción de las masas ante el objeto artístico» (1976: 234).

Si la presencia de la obra original es el requisito en que se funda su autenticidad, su multiplicación es factor de depreciación, el objeto pierde autoridad, pierde su «aura», se desvincula de la tradición de la que surge. La traducción es ahí paradigmática de esa pérdida del «aura» que rodea a todo lo que se presenta como derivado y secundario. Desde este escéptico final de siglo las palabras de Benjamin pueden parecer ingenuas, pero advertimos en ellas un modo nada ingenuo de entender la función de la crítica.

La importancia que otorga a una estrategia ideológica, a una ética de la interpretación, supone reconocer, y no es frecuente hacerlo, que tanto la literatura misma como sus críticos e historiadores son los factores que configuran la política social de una época, de una nación y de una cultura. Su función no es ajena a desenmascarar las inclinaciones sectarias del público lector, pues

---

[3] Si debemos a Paul de Man (en Jauss 1982:xvii-xxv) la idea de confrontar los planteamientos jaussianos al análisis que de la obra de arte ofrece Benjamin en este sorprendente texto, el recorrido que aquí iniciamos ha de llevarnos a articular otras propuestas.

en la era de la reproducción tecnológica no sólo se reproduce la obra, sino que el proceso arrastra con su infinito poder a la audiencia, a los consumidores, a los lectores, convertidos hoy en clónicos consumidores. La visión benjamiana de la crítica como un diálogo permanente entre escritores, editores, críticos y lectores dispuestos a dar nuevas formas y definiciones a la tradición, de modo tal que lleguen a incidir en la sociedad del momento, no por resultar utópica desde nuestros usos perversos de este final de siglo quita un ápice de sentido a la pregunta que ahí subyace: ¿A qué intereses sirve la crítica y qué factores prevalecen? La misma pregunta atañe al historiador del arte, pues para el pensador alemán no cabe una separación entre la una y la otra, vinculada como está la obra, tanto en su génesis poética como en su evolución histórica, al contexto social que le da vida. De la particular relación entre vida, sociedad y lenguaje se desprenden muchas de las cuestiones que Benjamin nos induce a abordar.

El exorcismo de la historia que Benjamin detecta en la crítica al uso implica borrar la múltiple especifidad histórica en que el arte subsiste. Por eso propone que la historia literaria incluya en sus deliberaciones tanto la génesis de la obra como la recepción por parte de sus contemporáneos; las traducciones tanto como los efectos de aceptación o rechazo mayoritarios. No menos esencial es para Benjamin adentrarse en las condiciones de su supervivencia, la dimensión que da, retroactivamente, sentido a una época. En este punto, en la tarea del traductor, tan ligada a esa supervivencia de la obra –aun cuando las historias literarias omitan constatar el hecho– propongo centrar ahora nuestro interés. La reflexión de Benjamin no se desvincula, en ningún momento, de cuanto venimos elaborando en torno a la naturaleza misma del arte y los modos de acercamiento y comprensión. Pero Benjamin (lo decíamos más arriba) nos lleva mucho más lejos; por eso seguirle en su recorrido supone adentrarse en consideraciones sobre el lenguaje que sobrepasan el plano de la contingencia histórica sin por ello serle ajena. Y es que el lenguaje, en tanto «cris-

talización del nombre», es para Benjamin algo más que portador de significados y referentes. Y el texto, aun siendo profano, le merece la misma profundidad de tratamiento que suele otorgarse a los textos sagrados, sin conducirnos por ello a una trascendencia de orden teológico. El movimiento interpretativo que traza su pensamiento supone, de entrada, interrogarse sobre el lugar del lector. ¿Y qué lector puede encontrarse en una posición de mayor compromiso con el texto que aquél que se dispone a afrontar su traducción?

Así, «La tarea del traductor» se abre con la siguiente consideración: «Cuando nos hallamos en presencia de una obra de arte o de una forma artística nunca advertimos que se haya tenido en cuenta al destinatario para facilitarle la interpretación» (1971:127). No se trata, para Benjamin de construir esa figura del lector «ideal» de que hablará Iser y que se esboza en Jauss y reaparece en Umberto Eco y en Noam Chomsky, por ejemplo, sino de «limitarse a suponer principalmente la existencia y la naturaleza del ser humano [...] porque ningún poema está dedicado al lector, ningún cuadro a quien lo contempla, ni sinfonía alguna a quienes la escuchan» (127). Lejos de la moderna teoría de la comunicación y de las corrientes lingüísticas que operan con ese locutor-oyente ideal que recibe un mensaje nítido y cuenta con un conocimiento de la lengua carente de vacilaciones, Benjamin, como Bajtin o Lacan, entiende que una comunidad lingüística no es homogénea y que el saber de la lengua es vacilante, marcado mucho más por el equívoco y el malentendido que por la transparencia comunicativa. Si el saber completo de la lengua es una ficción, lo importante, en cambio, es considerar que quien escucha es, en efecto, humano, es decir, ambivalente y presa del equívoco. De ahí, la crucial distinción lacaniana entre el registro ideal de la lengua que construye la gramática y el registro que toca lo real de *lalengua.* Es en este plano donde tiene lugar la acción traductora tal como la hemos venido elaborando en este estudio.

Desde ese punto de partida, los caminos de la interpretación, por los que Benjamin nos conduce, habrán de abordar algo más que la producción unidireccional de un sentido. La posición del traductor-intérprete de un texto da lugar, así, a una figura de lectura en la que el discurso traducido guarda con respecto al texto original una relación que nada tiene de unívoca. Por eso Benjamin se cuestiona, en este punto: «Pero ¿se hace acaso una traducción pensando en los lectores que no entienden el idioma original? Esta pregunta parece explicar suficientemente la diferencia entre original y traducción en el reino del arte» (127).

Las interrogantes benjamianas llevan, pues, a diferenciar la obra de arte de su función estrictamente comunicativa.[4] Si el traductor se limita a trasladar a modo de intermediario lo que la obra literaria «dice», lo que ésta «comunica», poco se está trasmitiendo de su «esencia», de su carácter intangible, secreto, «poético». Mientras la traducción no tenga más propósito que servir al lector, el resultado será una mala traducción, es decir, «la transmisión inexacta de un contenido no esencial» (128). Para Benjamin «la traducción es ante todo una forma». Y es en el original donde está contenida su ley, así como la posibilidad de su traducción. Es la obra misma la que consiente su traducción, «la exige, de acuerdo con la significación de su forma [...] Y si la traducción es una forma, la traducibilidad de ciertas obras debería ser esencial» (128). Por buena que sea una traducción, nada significa para el original; se trata de trascender esa relación «natural», «vital» con el original para acceder a la que sí introduce un elemento nuevo de significación.

Benjamin establece, de ese modo, entre la traducción y el original un vínculo que llama de «supervivencia» y nos advierte que la idea de la vida y de la supervivencia «debe entenderse con un rigor totalmente exento de metáforas» (129). Es aquí donde su reflexión se orienta a poner de relieve la historicidad del arte, en tanto ligado al espacio mismo de la vida y del lenguaje: «solo puede determinarse el ámbito de la vida partiendo de la histo-

ria». En consecuencia: «Las traducciones que son algo más que comunicaciones surgen cuando una obra sobrevive y alcanza la época de la fama [...] La vida del original alcanza en ellas su expansión póstuma más vasta y siempre renovada» (130). En la separación –más aparente que real– entre historia (lenguaje) y vida encuentra el pensador la posibilidad misma de acceder a la esencia y, en ese sentido, la traducción tiene para Benjamin la función de revelar la íntima relación que guardan unas lenguas con otras en el punto preciso en que tocan a la experiencia misma. Sería, entonces, la traducción una representación material de ese vínculo esencial: «las lenguas no son extrañas entre sí, sino *a priori,* y prescindiendo de todas las relaciones históricas, mantienen cierta semejanza en la forma de decir lo que se proponen» (131). ¿Significa eso validar la teoría tradicional de la traducción en tanto es confirmación del parentesco de los idiomas? ¿Sería, entonces, la misión del traductor transmitir con la mayor exactitud posible la forma y el sentido del original? Benjamin sostiene que eso no lograría justificar lo que es esencial en una traducción. Sin embargo, es en la traducción donde «el parentesco entre los idiomas aparece de manera más intensa y categórica que en la semejanza superficial e indefinible de dos obras literarias» (131).

La crítica a la idea platónica de la esencia y a la noción correlativa de copia o representación no podía ser más explícita en múltiples pasajes del texto en que Benjamin muestra su distanciamiento respecto a una visión del arte como mímesis de la realidad. No en vano se esfuerza por establecer otra forma de relación entre esa obra y su traducción. La diferencia con respecto a las visiones clásicas del arte y de la traducción involucra toda una

[4] Benjamin cuestiona, así, antes incluso de su proliferación, a todo ese *corpus* teórico sobre la traducción que se apoya en la premisa comunicativa como quien se aferra *in extremis* a un salvavidas. No sorprende, pues, que el pensamiento más reciente y extendido sobre la traducción, que hemos ido recorriendo críticamente en este estudio, haya silenciado sistemáticamente el texto de Benjamin en función de su carácter «enigmático» y oblicuo.

ética que lo es de la lectura, de la interpretación y del proceso traductor en tanto es también una crítica a las teorías miméticas del conocimiento:

> Para comprender la verdadera relación entre el original y la traducción hay que partir de un supuesto, cuya intención es absolutamente análoga a los razonamientos en los que la crítica del conocimiento ha de demostrar la imposibilidad de establecer una teoría de la copia. Si allí se probara que en el conocimiento no puede existir la objetividad, ni siquiera la pretensión de ella, si sólo consistiera en reproducciones de la realidad, aquí puede demostrarse que ninguna traducción sería posible si su aspiración suprema fuera la semejanza con el original (131-32).

No menos explícita –y del todo correlativa– es la propuesta benjamiana en torno a la historicidad de todo conocimiento sobre la obra artística. De ahí la inútil pretensión de semejanza entre la obra original y su traducción, puesto que «en su supervivencia [...] el original se modifica» (132). Curiosamente, por los mismos años, Mijail Bajtin (1924 en 1989) estaba ya defendiendo criterios muy semejantes en su noción de «reacentuación» que en estas páginas ha sustentado nuestra visión del papel del sujeto en el acto traductor. Que la lectura o interpretación de un texto está condicionada históricamente es algo que ambos pensadores muestran con contundencia. En la obra todo está sometido a un proceso de maduración histórica. La traducción exige ese reconocimiento y exige también, en el planteamiento de Benjamin, un adecuado posicionamiento en que lo contingente no llegue a confundirse con lo esencial, en el texto: su forma, sus modos expresivos pueden caer en desuso, por lo que perseguir lo esencial de estos cambios, las transformaciones del sentido en la subjetividad de sus alteraciones ulteriores, en vez de buscarlo en la vida misma del lenguaje y de sus obras «significaría confundir el principio y la esencia de una cosa [...] sería negar uno de los procesos histó-

ricos más grandiosos y fecundos de la fuerza primaria del pensamiento» (132).

Al convertir Benjamin la traducción en el proceso que más analogías y proximidad presenta con el de la comprensión y asimilación de una obra literaria, sitúa a la traducción en un plano superior al asignado a su recepción o, incluso, a su lectura. Ello no impide reconocer la negatividad inherente al proceso, por eso, como han señalado otros comentaristas de este texto, la que Benjamin define como «tarea» *(Aufgabe)* del traductor supone a la vez el fracaso de esa misión, su rendición, o sea, el reconocimiento de su imposibilidad, la imposibilidad de reencontrar lo que estaba en el original (de Man 1990:125). Sabemos que incluso la mejor traducción está condenada a diluirse en la evolución y desarrollo de su propia lengua y Benjamin nos lo dice en palabras que ilustran la dolorosa separación, el profundo abismo que el traductor ha de procurar acortar y también ocultar:

> La traducción está tan lejos de ser la ecuación inflexible de dos idiomas muertos que, cualquiera que sea la forma adoptada, ha de experimentar de manera especial la maduración de la palabra extranjera, siguiendo los dolores del alumbramiento en la propia lengua (132).

Pero el aspecto que destaca Benjamin por encima de todos los demás en ese recorrido por la situación –la condición– propia del traductor es que su tarea, definida aquí en su negatividad, no va dirigida a la percepción o comprensión de la obra tanto como al lenguaje mismo. El punto nos parece central si de lo que hablamos es de los modos de acercamiento al proceso de la significación, es decir, a la mediación que el lenguaje ejerce en nuestro conocimiento del mundo. La traducción sería, así, por definición, un proceso profundamente intralingüístico, un proceso en que no es la relación entre un sujeto y un objeto, o un contexto y otro, lo que está en juego, sino la relación entre una función lingüística y

otra. Además de remitir a la insuperable dificultad del proceso, lo que Benjamin señala con particularísima insistencia es que si algo logra poner de manifiesto la traducción de modo totalmente distinto a cualquier otro acercamiento al texto, ese algo son las tensiones propias de toda articulación lingüística: sean éstas debidas a la incompatibilidad entre el orden de la enunciación y el acto mismo de nombrar que emana de la palabra de un sujeto; o entre el sentido literal de un texto y su dimensión simbólica, es decir, entre lo que se simboliza y la función misma que da lugar a esa simbolización.

De la traducción como forma de supervivencia o el arte como historicidad

La traducción sería, así, para Benjamin, el «otro escenario», el lugar privilegiado en que la distancia entre lo que el discurso significa y el modo de significar manifiestan una disparidad e inadecuación que forma parte también de la función significante. El discurso benjamiano parecería (pero es sólo una ilusión primera), ante este espacio de inestabilidad e incertidumbre, buscar refugio en un más allá de lo histórico y de lo contingente, en la aparente trascendencia que aporta a su reflexión la búsqueda que lo acompaña del «lenguaje puro» *(die reine Sprache),* un ámbito superior de armonía, «ámbito predestinado e inaccesible donde se realiza la reconciliación y la perfección de las lenguas» (134-35). Frente a la continua transformación en que subsiste el lenguaje, inmerso en la contingencia historizada de los modos de significar, Benjamin atisba un futuro en que esos modos disipen sus diferencias y alcancen la armonía significante:

> Hasta ese momento ello permanece oculto en las lenguas. Pero si éstas se desarrollan así hasta el fin mesiánico de sus historias, la traducción se alumbra en la eterna supervivencia de las obras y en el infinito renacer de las lenguas, como prueba sin cesar

> repetida del sagrado desarrollo de los idiomas, es decir, de la distancia que media entre su misterio y su revelación, y se ve hasta qué punto esa distancia se halla presente en el conocimiento (134).

Autor de las páginas más conmovedoras contra la violencia, Benjamin cree en la posibilidad de redención, sostiene con Bajtin que «toda palabra tendrá su fiesta de resurrección» y abre, así, su pensamiento a lo inefable, al misterio; sin dejar por ello de reconocer el espacio –insalvable, quizás– que hay entre el misterio y el momento de su revelación, entre el deseo y la posibilidad de su realización. Lo importante es que esa dimensión utópica del pensamiento benjamiano abre su decir a lo sagrado sin por ello dejar de apurar las últimas consecuencias de toda historicidad. De su escritura se ha dicho ya que consiste en el tratamiento de los textos profanos como si fueran sagrados (Adorno 1995:18). Eso no llevó, sin embargo, su pensamiento hacia la trascendencia del sentido. Sí supuso, en cambio, una búsqueda de cuanto en lo profano y efímero hay de mito, de ideología. El acto traductor es, en ese contexto crítico, la experiencia privilegiada y el lugar de mediación entre el presente de la lengua y ese futuro de misterio abierto a la armonía de lo sagrado.

Surgida de su particular y dilatada experiencia en este campo (son bien conocidas sus versiones de Baudelaire y Proust), la visión que Benjamin ofrece del acto traductor, sin olvidar en ningún momento su humilde provisionalidad, aspira a dejar constancia también de la dura confrontación que lo orienta. Salvar el muro de opacidad que se levanta ante quien aspire a saltar las barreras de exclusión que protegen a cada comunidad lingüística, otorga a la experiencia del traductor que Benjamin nos dibuja, un carácter de límite y de desbordamiento. Llegados aquí, se impone introducir un complemento: la lectura del traductor, su reescritura de la obra, no puede sino contemplar ese límite y arrojarse en su abismo. A diferencia del crítico, o del historiador, que puede asumir del texto sólo su comunicabilidad, el traductor ha de

leer en él también su intraducibilidad. En la experiencia misma del límite estaría el reverso sobre el que Benjamin llama nuestra atención: la otra región, el «ámbito predestinado e inaccesible donde se realiza la reconciliación y la perfección de las lenguas» (135).

La dimensión a la que el acto traductor arrastra guarda, en ese complemento que hemos introducido, relación con lo que en el proceso es más que comunicación, con aquello del texto que resiste todo intento de captura. Ese espacio intangible en que el sentido toca al sin-sentido atañe al que Benjamin denomina «el auténtico traductor», sumido en una realidad lingüística que no es la misma en que se mueve el autor de un texto artístico. Benjamin, que hasta este momento insta al lector de su ensayo a leerle en un plano que rehuye toda elaboración metafórica, propone aquí dos imágenes que describen una y otra forma de relación con el lenguaje. El autor de una obra original crea y sostiene un vínculo directo –esencial– entre la palabra, el contenido, y el lenguaje; una unidad que compara a la de una fruta y su corteza. El traductor, en cambio, forja un lenguaje que mantiene respecto al núcleo significativo y al contenido del texto una relación de envoltorio, de capa artificiosa y añadida. La imagen que ofrece Benjamin es la de un «manto soberano» que ocultara entre sus pliegues el contenido del original. Es la desproporción, la vehemencia y extrañeza entre las formas expresivas y el contenido esencial lo que la metáfora exhibe. De esa diversa naturaleza, Benjamin hace derivar importantes consecuencias históricas que él mismo califica de irónicas.

De hecho, es evidente que la gran paradoja de todo efecto de traducción es que transplanta el original a un ámbito lingüístico más definitivo. Definitivo en tanto desde ahí ya no es posible trasladarlo, en ulteriores traducciones, al espacio originario de su creación. Cada nueva traducción elevará el texto a otras regiones derivadas, pero sin poder nunca salir de ellas. Eso equivale a decir que en la que antes llamábamos humilde provisionalidad de todo acto traductor subyace a la vez una inercia inmovilizadora: la tra-

ducción congela el original, lo canoniza (de Man recoge, en otra dirección esta idea en 1990:128); pero, a la vez, exhibe su inestabilidad, que no es otra que la inestabilidad misma del sentido. En este punto del texto, Benjamin introduce una referencia al romanticismo alemán y sus trabajos críticos (también a sus teorizaciones sobre la práctica traductora) para poner de manifiesto la relación fundamental que hay entre el ejercicio crítico –teórico– y el proceso traductor: de ambos modos de análisis depende «la supervivencia» de la obra, esa figura que recorre el texto de Benjamin a modo de *leit motif* encargado de apuntar con insistencia al arte como historicidad.

Para el pensador alemán, el prejuicio tradicional que supone que un traductor eminente ha de ser poeta y un poeta mediocre un pésimo traductor, es algo que la historia misma se encarga de desmentir:

> Muchos de los mejores, como Lutero, Voss, Schlegel, son incomparablemente más significativos como traductores que como poetas; otros entre los máximos, como Hölderlin y George, no se pueden entender, en el ámbito total de su creación, sólo como poetas, y mucho menos como traductores. Precisamente por ser la traducción una forma peculiar, la función del traductor tiene también un carácter peculiar, que permite distinguirla exactamente de la del escritor (136).

Esa peculiaridad de la traducción que Benjamin trata de circunscribir oponiéndola a la construcción del sentido en que opera el autor de un texto original, no supone sólo adentrarse en la consideración de lo que sea el lenguaje mismo, sino también preguntarse lo que sea la escritura y lo que sea la historia. Destaquemos del fragmento arriba citado la alusión a la función del traductor en tanto creador de una *forma* particular.[5] Es mucho lo que puede obtenerse de la reflexión sobre este aspecto desde el momento en que discernir la función propia de la dimensión for-

mal en la traducción misma requiere cuestionar el valor que toda teorización sobre la traducción otorga al concepto de fidelidad. Conviene trazar las líneas de Benjamin que nos alejan de ese fantasma de la fidelidad que en éstas páginas hemos ya procurado conjurar desde una ética lectora que no dependa de criterios preestablecidos exteriores al texto.

Para Benjamin el concepto pierde toda solidez en una teoría que busque en la traducción otra cosa distinta de la mera reproducción del sentido. La traducción fiel de cada palabra aislada no transmite el sentido que tiene el original, «ya que la significación literaria de este sentido, en relación con el original, no se encuentra en lo pensado, sino que es adquirida precisamente en la misma proporción en que *lo pensado* se haya vinculado con la *manera de pensar* en la palabra determinada» (138). Si Benjamin equipara, por una parte, fidelidad a literalidad, y reconoce, por otra, que ese acercamiento a la traducción impide reproducir el sentido tal y como éste se manifiesta en la sintaxis, es para argumentar su defensa de las versiones que con ese criterio de fidelidad y literalidad absolutas llevara a cabo Hölderlin sobre textos de Sófocles.[6]

Se trata de mostrar en tan peculiar instancia, que no es el sentido el objeto última de una traducción «auténtica»: «La armonía del lenguaje es tan completa en ellas que el sentido sólo es rozado por el idioma como un arpa eólica por el viento» (142). Benjamin no omite decir que ese ejercicio lleva al lenguaje al límite mismo de sus posibilidades, creando abismos de sentido que nos aproximan peligrosamente al silencio. Sin embargo, algo sucede ante el enigma de la significación que para Benjamin es central. Al afirmar que «el sentido se halla mucho mejor servido por la libertad sin trabas de los malos traductores, incluso con daño para la literatura y el lenguaje», su visión de la que habría de ser «la tarea del traductor», queda bien patente, sobre todo en lo que atañe a la producción de sentido: «La traducción, en su

[5] No olvidemos que el texto se redacta en la misma época en que el formalismo

propósito de comunicar algo, debe prescindir en gran parte del sentido, y el original ya sólo le es indispensable en la medida en que haya liberado al traductor y a su obra del esfuerzo y de la disciplina del comunicante» (139).

En este punto de su argumentación (menos enigmática de lo que suele pensarse si la vemos a la luz de lo que sobre el sentido y sus convenciones hemos venido diciendo), recurre el filósofo a otra figura de lenguaje que ha capturado la atención de todos sus comentaristas:

> Como sucede cuando se pretende volver a juntar los fragmentos de una vasija rota que deben adaptarse en los menores detalles, aunque no sea obligada su exactitud, así también es preferible que la traducción, en vez de identificarse con el sentido del original, reconstituya hasta en los menores detalles el pensamiento de aquél en su propio idioma, para que ambos, del mismo modo que los trozos de la vasija, puedan reconocerse como fragmentos de un lenguaje superior (139).

La metáfora nos indica que Benjamin concibe la traducción como un fragmento de un fragmento. Si la escritura, la obra original, supone un autor cuya intención es «primitiva, natural e intuitiva», la intención del traductor es «derivada, ideológica y definitiva» y ello se debe a que lo que inspira la tarea del traductor

---

ruso y los trabajos del círculo Bajtin/Medvedev/Voloshinov están dando su giro fundamental a la tradición crítica decimonónica. Desde luego no se trata de encerrar a Benjamin en unas coordenadas teóricas que le son del todo ajenas, pero, desde una perspectiva histórica, el énfasis que pone en la forma –y en la intención– merece consignarse en su referencia concreta a la traducción en tanto es ésta la posición desde la que Benjamin busca acercarse al misterio del lenguaje.

[6] En toda la obra de Hölderlin se da una relación estrecha entre escritura-reescritura –es decir, composición– y traducción. Para el poeta alemán traducir es traducir del griego y orienta su apasionada tarea a hacer surgir en el alemán de su traducción la misma voz griega. Su búsqueda de esa peculiarísima amalgama de las dos lenguas, su mutua transparencia, podría entenderse como el paradigma radical –imposible– del mestizaje que en estas páginas hemos propuesto

es «la integración de las muchas lenguas en una sola lengua verdadera». (137)

La «lengua pura» o la función creadora de la verdad

Que la figura benjamiana del «auténtico traductor» guarda escasa relación con el profesional obediente a las exigencias del mercado y con la práctica traductora tal y como la ejercemos constantemente, es algo que todo comentarista del texto benjamiano se apresura a aclarar. La extrema condensación de su exposición, incluso sus evocaciones que tocan el plano metafísico y teológico, los registros que ascienden a la esfera de lo sagrado, no deben enturbiar un pensamiento que nos aproxima a la verdad, siempre oculta, de lo que sea nuestra relación con el lenguaje. Se trata en el texto de Benjamin de las funciones de la palabra. Ya hemos familiarizado al lector con la oposición que Lacan establece entre «palabra vacía» y «palabra plena». La diferencia puede ayudarnos a discernir la intención que guía las reflexiones del autor alemán. Éstas nos conducen, desde luego, en dirección opuesta a las omisiones tranquilizadoras que marcan nuestros usos lingüísticos, instalados habitualmente en las «condiciones de felicidad» que voluntariosamente describe la pragmática moderna.

Benjamin, que no excluye el secreto que esconde todo decir, aspira a la palabra plena, aquella que realiza la verdad del sujeto más allá de cualquier esencia, de cualquier construcción mítica; la lectura de su ensayo se hace oscura en la medida en que renunciamos a salir de las rutas –y extravíos– por las que nos deslizan las maquinaciones del sistema del lenguaje, los laberintos de los sistemas de referencia –los mitos e ideologías– que ofrece el sis-

desde un plano mucho menos utópico. En todo caso el intento de crear un alemán habitado por la lengua griega constituye uno de los experimentos más fascinantes (en su misma imposibilidad) que se haya llevado a cabo en el registro de la lengua poética. Para un estudio en profundidad de la visión traductora del poeta, ver Louth 1998.

tema cultural; permanecemos fuera del registro benjamiano en la medida en que nos instalamos en la palabra vacía de toda verdad, en la palabra que sólo demanda «comprensión», determinación de un sentido globalizador. Si aceptamos la fragilidad y opacidad de ese modo de lectura, hemos, en consecuencia, de abandonar toda transacción hermenéutica que otorgue un sentido más o menos estable al texto. Y procurar, en cambio, que los límites disciplinares, los hábitos dirigidos a la delimitación del saber, no obstruyan el haz de ramificaciones que cabe perseguir en un texto en que una experiencia concreta –la traducción de Baudelaire– desencadena en el Benjamin traductor una serie de pensamientos dispuestos a ir un poco más allá de la apariencia de sentido para abordar la función de la palabra y del acto de nombrar.

Llegaremos más adelante al problema de la verdad que Benjamin nos plantea, la verdad en relación al lenguaje, pero antes hemos de situar, aunque muy someramente, el contexto en que este pensamiento se desarrolla. Y recordar que estos años, entre 1923 y 1926, enmarcan otras turbulencias intelectuales que también ocupaban la intensa actividad intelectual de Benjamin. Digo turbulencias porque son para él tiempos de incomprensión. Por la misma época preparaba el trabajo doctoral sobre el drama barroco alemán que esperaba le habilitase como profesor en Frankfurt.

Los insignes académicos encargados de juzgarla, rechazan la obra por resultarles del todo incomprensible y con ello frustran toda oportunidad de integrar su idiosincrasia intelectual a la rigidez universitaria. La obra, en la que el autor desarrolla su teoría sobre la alegoría, se publica más tarde, en 1928, con el título *Ursprung des Deutschen Trauerspiels (El origen de la tragedia alemana)* y sólo recibe atención cuarenta años después en el contexto crítico-filosófico surgido de la Escuela de Frankfurt. Lo cierto es que Benjamin subsiste en una marginalidad intelectual reducida al ámbito de los periódicos y revistas, y así lo refleja el relato conmovedor que de su amistad nos ofrece Gershom Scholem (1981). Por él sabemos de la importancia que Benjamin otorgaba a su tra-

ducción de Baudelaire y al prólogo que venimos comentando. Para Benjamin esas páginas eran el resumen de su credo filosófico en un momento en el que la orientación de su pensamiento sobre el lenguaje tenía un cariz marcadamente teológico (1981:121).

Scholem relata también los efectos de una fascinación que llevaban a Benjamin a afirmar que había sido sobre todo su tarea como traductor de Proust y Baudelaire la que le había llevado a reflexiones filosóficas y teológicas que exigían de él un acercamiento y profundización en la lengua y la tradición hebraicas (1981:137-38). Las circunstancias personales de Benjamin impidieron que su proyecto de trasladarse a Israel pudiera materializarse. No obstante estos datos permiten situar «La tarea del traductor» en un registro que hace más difícil relegar su contenido a un lugar secundario y convenientemente aislado, como viene haciendo la historia de la crítica, nada habituada a conceder protagonismo a cualquier reflexión en torno a la naturaleza de la traducción. Es evidente que el deslizamiento que el texto de Benjamin lleva a cabo, desde el espacio recóndito del traductor hasta los ámbitos inasibles de lo sagrado tal como éstos se manifiestan en la escritura y en el arte, nos obligan a distintas tareas.

No se tratará sólo de buscar puntos de conexión –y de distancia– entre hermenéutica y poética, entendidas ambas como los polos en que tradicionalmente se inscribe la teoría literaria, sino también, y antes que nada, de ahondar en el lenguaje y en su traducibilidad como cuestión previa a toda otra consideración teórica. Sólo así podremos sostener la centralidad de esa cuestión en la propia condición humana. Dicho de otro modo: abordar la historicidad en que el ser hablante encuentra el espacio de su supervivencia significa cuestionar la traducibilidad de todo discurso. Historicidad entendida como cambio, como transformación. ¿Transformación respecto a qué? Benjamin nos transporta hasta el origen. El origen del lenguaje. El lugar de lo Uno. Se remonta con insistencia a ese espacio originario aun a pesar de que la confrontación con el origen –el texto original– le devuelve a la multipli-

cidad de las lenguas y de los textos, a la multiplicidad irreductible del sentido. ¿Sentido o principio de toda transformación y todo cambio? De ser así, ¿podría, entonces, aceptarse que la traducción sea un mera repetición (copia) del sentido? ¿Es el arte mismo –la vida del original– una mera copia o reproducción de otro sentido o saber originario? Tales preguntas no obedecen a un juego retórico. Cualquier intento de respuesta obliga a nuevos cuestionamientos.

Si algo podemos percibir en el largo rodeo con que Benjamin aborda la relación entre un texto original y su traducción es que –al contrario de lo que vienen afirmando las teorías convencionales sobre la traducción– ésta *no* es una relación de *equivalencia* sino de *analogía.* Ese leve desplazamiento semántico, ese giro dado al sentido, contiene el impulso que motiva el pensamiento benjamiano, el intento secreto de trascender los fundamentos de la *episteme* moderna mediante un vuelco a los criterios de coherencia que rigen su discurso. Trascender, evadir, un modo de coherencia que opera mediante equivalencias y ejerce una serie de ligazones que son del orden de la experiencia tal como ésta viene a delimitarse en el discurso científico. De esa manera se introduce otro efecto. En la analogía lo que está en juego es el tiempo, la historia en su dimensión simbólica. Benjamin trata de incluir en su reflexión no sólo la historia entendida como la memoria que guardamos del pasado, sino también, su reverso, lo que la historia –y cada texto– tiene de olvido, de borradura.

El esfuerzo teórico del autor alemán se nos hace más claro a la luz de algunos textos de Lacan sobre el lenguaje y sobre la función simbólica que está en juego en toda *episteme* y en toda conciencia histórica. Esa función primordial del lenguaje nos lleva a reconocer que, desde el momento en que una parte del mundo simbólico emerge, ella crea su propio pasado. Y aquí Lacan nos advierte de una distinción insoslayable: «Pero no de la misma manera que *la forma* a nivel intuitivo» (el subrayado es mío;1983:36). Establece así el teórico francés que en la confusión de ambos planos

estriba el error, el error de creer que el saber constituido mediante la función simbólica estaba allí desde siempre. ¿Imposibilidad de un saber sobre el origen?

Recordemos que cuando Lacan habla de función simbólica nos remite al lenguaje mismo, a esa función en que el ser hablante –*parlêtre*– se constituye en tanto parte de una totalidad, de un universo integrador de todo lo humano. Si entendemos el saber mismo, todo saber, como una cristalización de la actividad simbólica, hemos de tener en cuenta que, una vez constituido, ese saber contiene una dimensión de error. Y ésta no es sino el olvido. La de ovidar que hay un momento originario, una función creadora de la verdad en su forma naciente. Es esa la encrucijada en la que Benjamin situaba su reflexión en torno a la «tarea del traductor», donde lo que está en juego es el lenguaje, zona límite entre el saber y la verdad. Las enormes dificultades que el texto plantea al lector son formas de abarcar esa dimensión que la ciencia y los saberes humanos excluyen en tanto representa la confrontación misma con la verdad de cada discurso. Benjamin ve en la peculiar posición del traductor la ocasión de abordar la dimensión de esa verdad en estado naciente, en su construcción misma, y de hacerlo, además, tal como lo exige la obra original. Obra que, en la medida en que es una creación artística, busca también acercarse al ámbito de lo verdadero.

La respuesta de Benjamin a la demanda del original supone un retorno a la autoridad de éste, a su ley. Y la ley en el texto poético está más allá de lo que el texto enuncia. Por eso define la labor traductora como creación «de una forma», forma que además de ser una respuesta a la autoridad, a la estructura que constituye la ley del original, vincula la labor del traductor a la otra forma, aquella que hace emerger la función creadora de la verdad en ese punto que Benjamin denomina el de la «lengua pura». Momento originario que articula lo oculto de la verdad, lo que de ella ha quedado olvidado. Desde tan radical posición, no puede sorprendernos la importancia que en el texto adquiere la noción de

supervivencia, que es para Benjamin la posibilidad de restauración o recuperación de lo olvidado, un modo de rectificación del «error» que supone todo saber histórico.

Aceptar que en ese saber histórico no cabe una distinción significativa entre lo individual y lo colectivo es algo que el texto plantea como un reto filosófico en el que el lenguaje puro sería la única posibilidad de redención. Para Lacan, en cambio, se trata de lo mismo, de la función simbólica en sí, con lo que tiene de intersubjetividad y de trans-subjetividad, puesto que el lenguaje es lo dado al ser humano, la estructura que delimita su experiencia. Aquellas instancias en las que estamos inmersos puesto que funcionan en la sociedad desde el origen, desde el momento que ésta surge como humana (1983:52-53). Espacios posibles de una armonía originaria que Benjamin no renuncia a encontrar cuando re-escribe a Baudalaire, o a Proust. Espacios despojados de toda subjetividad individualizadora. Espacios de máxima traducibilidad, pero lejanos de la contingencia histórica que habitamos.

No es todo cuanto puede decirse. Caben, aún, otras reflexiones surgidas de esta lectura yuxtapuesta entre Benjamin y Lacan. Si hablamos de analogías, podría muy bien decirse que la aspiración benjamiana a la «lengua pura» guarda una curiosa relación con lo que Freud nos dice del sueño en su *Traumdeutung*. Me refiero a la entrada en función del sistema simbólico en su empleo más radical y absoluto, función, nos dice Freud, que viene a abolir tan completamente la acción del individuo que elimina su relación trágica con el mundo. Algo hay de ese orden en el ideal filosófico de Benjamin, en su aproximación a la lengua pura. Sobre todo, si pensamos que la consideración estrictamente filosófica del mundo conduce a una suerte de ataraxia apaciguadora.

Los repliegues de su discurso le empujan al interior de un sistema simbólico, de un lenguaje, que termina por absorber al sujeto de la enunciación hasta introducirlo en el propio sistema. El deseo de absorción en la lengua pura que el texto desprende arrastra al sujeto de la enunciación de modo tal que queda, al tiempo,

excluido de toda participación propiamente dramática, y por lo mismo trágica, en la realización de la verdad. Desde ese borde entre el sueño filosófico y la realidad tangible nos habla el Benjamin traductor que busca, en ese desdoblamiento, el recurso a la ironía. Decimos ironía con el sesgo particular que da al término Lacan, para quien la ironía es ante todo una forma de interrogación, una modalidad de pregunta (1994:32).

En efecto, Benjamin eleva su pregunta al plano de la disyunción irónica al comentar la posición de los románticos respecto al arte, a la crítica, y a la traducción. Es la suya una pregunta dirigida, una vez más, a la historia misma, es decir, a nuestros modos de relatarla:

> Éstos fueron los primeros que tuvieron una visión de la vida de las obras, de la cual la traducción es la prueba suprema. Claro está que apenas la reconocieron como tal y que dirigieron más bien toda su atención a la crítica, que representa igualmente, aunque en una proporción menor, una circunstancia importante para la supervivencia de las obras. Pero aun cuando su teoría se refirió difícilmente a la traducción, la grandiosa obra de traductores que cumplieron coincidió con un sentimiento de la esencia y de la dignidad de esta forma de actividad (136).

La respuesta que deja, así, en el aire el razonamiento de Benjamin es la respuesta de la historia misma a sus preguntas en torno al lugar de la traducción en la historia de la humanidad. Lo que en un momento determinado no podía encontrar reconocimiento explícito es, a pesar de todo, puesto de manifiesto en la práctica de los que no hubieran podido suscribir esa verdad. Pero la ironía va mucho más lejos y sufre posteriores cruzamientos, ya que aún hoy, la verdad que Benjamin defiende sobre la función primordial de la traducción en la interpretación y en la crítica, permanece oculta a todos los efectos. Pero dejemos en suspenso las ironías de la historia para acercarnos, paso a paso, a la concepción benjamiana del «lenguaje puro», núcleo de toda su disquisición.

El recorrido nos lleva, una vez más, a la función simbólica, donde el poder de nombrar los objetos es lo que estructura la percepción misma. Por eso la elaboración lacaniana en torno al lenguaje, que guía nuestra lectura, insiste en que « el *percipi* del hombre no puede sostenerse sino en el interior de una zona de nominación». Y añade: «Mediante la nominación el hombre hace que los objetos subsistan en una cierta consistencia» (1983:257). La palabra, la palabra que nombra es lo idéntico. La palabra responde, no a la distinción espacial del objeto, pronta a disolverse en una identificación al sujeto, sino a su dimensión temporal. La posibilidad de dotar a un objeto de nuestra percepción de una cierta aparencia de durabilidad, es para el sujeto humano reconocible por intermedio del nombre. Por eso, insistimos con Lacan, «el nombre es el tiempo del objeto. La nominación constituye un pacto por el cual dos sujetos convienen al mismo tiempo en reconocer el mismo objeto» (257). Ese pacto que funda la historia humana tiene su relato y co-relato en el mito de Babel que ha acompañado algunas de nuestras reflexiones históricas.

Benjamin nos ofrece su particular versión del mito, conduciéndonos por derroteros diversos hacia ese cruce del camino que lleva a la dispersión de lenguas, a la confusión de nombres, a la ruptura originaria que da lugar a leyes más allá de una primera ley. Un pacto después del diluvio, después del fin que abre la posibilidad a un nuevo principio de supervivencia: «Vamos a edificarnos una ciudad y una torre, cuya cúspide toque a los cielos y nos haga famosos, por si tenemos que dividirnos por la haz de la tierra» (*Génesis* 11).[7] Luego viene el castigo de Dios, la condena de existir en permanente, constante, imposible, traducción. Benjamin no hace en ningún momento referencia directa a este origen mítico de la multiplicidad de lenguas.

Pero cuando Derrida escribe su bien conocido comentario sobre el texto de Benjamin, lo titula «Des tours de Babel» y, a continuación, se adentra en un largo «detour» a través de la infinita multiplicidad de sentidos que la palabra evoca: nombre propio,

tanto como nombre común. Nombre de Dios y nombre que designa a la confusión misma. Nombre del Padre que da lugar a las lenguas que convencionalmente vinculamos a la madre. Violencia del nombre que es la forma misma de nuestro destino: frente al intento de los pueblos semitas de hacer entrar en razón al mundo, la violencia invertida de YHWH que, en el decir de Derrida, «les impone y opone su nombre, rompe la transparencia racional pero interrumpe también su violencia colonial o imperialismo lingüístico» (1987:42). En la escritura de Derrida la traducción se convierte, desde ese momento, en ley y deuda, deuda que es insaldable, eterna, ley inscrita en el propio nombre de Babel, que a la vez se traduce y no se traduce, se inscribe y se aparta de una lengua determinada. Ley de la opacidad pues su función es prohibir la transparencia, hacer imposible la univocidad. El resto es … traducción.

El no-saber o el decir imposible sobre el bien y el mal: Benjamin y «el abismo de la charla»

Benjamin, que no hace en «La tarea del traductor» referencia alguna a Babel, había escrito en 1916 un ensayo titulado «Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres» donde sí menciona el origen de toda confusión. En el principio era el verbo, el nombre en tanto conocimiento, el nombre creador vínculo directo y emanación de Dios: «La relación absoluta del nombre con el conocimiento subsiste sólo en Dios, sólo en él el nombre, por ser intimamante idéntico al verbo creador, es el puro medio del conocimiento» (1971:155). Al hombre, no creado por

[7] Adopto aquí la versión española de Nácar-Colunga (1979). En todo caso, en el marco de la teoría de la traducción, me parece importante retomar alguna de las variantes que ofrece Derrida en «Torres de Babel» sobre el mismo texto bíblico por mostrarse en éstas la alusión directa al nombre, aspecto que en nuestro comentario constituye un punto central: «Hagámonos un nombre,/ que no seamos dispersados por la faz de toda la tierra» (1987:38).

la palabra sino por la materia –hecho de tierra, según relato del *Génesis*– le es conferido el don de la lengua, y es alzado, así, por encima de la naturaleza. El hombre es, en el principio, conocedor de la misma lengua con la cual Dios es creador. Esa lengua paradísiaca del hombre no puede sino ser perfectamente conocedora –nos dice Benjamin– ser pura nominación. Pero ese estado de bienaventuranza se ve interrumpido por la serpiente que alerta a Eva sobre los frutos del árbol prohíbido. Veámos cómo lee nuestro autor esa caída:

> El conocimiento que da la serpiente con su seducción, el saber de lo que es bien y mal, carece de nombre. Ese saber, en el sentido más profundo, carece de existencia y valor [...] El saber del bien y del mal abandona el nombre, es un conocimiento extrínseco, la imitación improductiva del verbo creador» (160).

Si la nominación representaba el conocimiento mismo, el conocimiento en su inmediatez, el acceso directo a la esencia de las cosas, en adelante el hombre caído se verá reducido al uso de *la palabra.* Benjamin la llama «palabra humana», palabra expulsada de la lengua nominal, del puro conocimiento, palabra condenada a comunicar algo, a ser una mediación. La hipótesis que formula aquí Benjamin hace del pecado original el origen mismo de la abstracción como facultad del espíritu. Se trata para Benjamin de un juego de analogías y la analogía que establece así entre historia –historia sagrada– y saber, saber sobre la ley, le lleva a dilucidar el origen del no-saber, de la ignorancia. Condición humana ligada a lo que no tiene nombre, al bien y el mal en tanto innominables, «fuera de la lengua nominal, que el hombre abandona justamente en el abismo de esta pregunta» (161).

Lo que importa destacar en este punto de la argumentación benjamiana es el vínculo entre lo innominable y el veredicto juzgador. Es la irrupción del valor lo que introduce esa discontinuidad en el saber, convertido así en saber imposible por ser el decir

sobre el bien y sobre el mal. Si la lengua primera, el nombre en tanto conocimiento, supone un saber ilimitado, una plenitud sin mácula, el juicio que opone un bien a un mal introduce una disyunción en el saber:

> Pero los elementos abstractos de la lengua –como se puede tal vez suponer– tienen sus raíces en la palabra juzgadora, en el juicio. La inmediatez (es decir, la raíz lingüística) de la comunicabilidad de la abstracción está radicada en el veredicto juzgador. Esta inmediatez [...] ha tomado la forma del juicio cuando el hombre abandonó en la caída la inmediatez en la comunicación de lo concreto, del nombre, y cayó en el abismo de la mediatización de toda comunicación de la palabra como medio, de la palabra vana: en el abismo de la charla (161).

En adelante sólo está la palabra vana. La palabra desprovista de verdad, de autoridad. Benjamin habla del «abismo de la charla»: «Charla fue la pregunta sobre el bien y el mal en el mundo después de la creación». El árbol del conocimiento estaba en el jardín de Dios no para decirnos lo que es el bien y el mal sino como «emblema del juicio sobre la interrogación. Esta grandiosa ironía es la marca del origen mítico del derecho» (162). El paso está dado hacia la pluralidad y la confusión de lenguas.

Lacan, decididamente menos teológico aunque igualmente irónico, se limita a constatar que se trata de la caída en la verdad. Y podemos sustituir el *en* por un *de.* Se cae en la verdad porque «quien se mantuviera en ella –pero, por supuesto, es imposible mantenerse en ella– no sabría lo que dice»(1992b:143). La argumentación de Lacan, que gira aquí en torno a determinadas interpretaciones bíblicas que sirvieron a Freud de apoyo para sostener que Moisés habría sido asesinado, nos conduce a un punto en que la verdad se encuentra de bruces con la ignorancia. El rasgo va ligado a la figura misma de YHVH. No sin humor asegura Lacan, sobre la ignorancia de Dios, que para ser un padre «hay a buen seguro

cosas que es preciso ignorar ferozmente» (143). Es preciso, en efecto, ignorar todo aquello que no sea el nivel de la estructura, «el del ente que debe definirse por el orden de los efectos del lenguaje»(143). Es ahí donde el ser parlante cae *en/de* la verdad.

La *dit-mansion* de la verdad: la experiencia de lo ex-timo en el acto traductor

La relación que para Lacan guarda la verdad, la ignorancia de Dios, con la posición de autoridad no es menos patente en este texto de Benjamin en torno al lenguaje. Nos sabe condenados al abismo de la charla. Ambito de la conciencia común, esa serie de fórmulas comunes en que el discurso se desenvuelve, esa *koyné* de los griegos que Lacan se apresta a traducir al francés como la *cuinée,* el griterío. Algo que chilla (1992b:140). Pero lo que no es griterío es mudez, silencio. En Benjamin sucede algo similar: «La naturaleza es triste porque es muda», nos dice. Y añade: «Lo que es triste se siente enteramente conocido por lo incognoscible» (163). ¿Tocado, quizás, por la verdad? ¿Caído en ella? Ser nombrado –incluso cuando quien nombra es un bienaventurado y similar a Dios– sigue siendo siempre un presagio de tristeza:

> Pero cuánto más acontece esto es cuando se es nombrado no sólo por la bienaventurada lengua paradisíaca de los nombres, sino por las cien lenguas de los hombres, en las que el nombre está ya desflorado, y que sin embargo, por decreto de Dios, conocen las cosas. Las cosas no tienen nombres propios más que en Dios (163).

Lo que está en juego, y del juego somos presa, es este malabarismo que Lacan designa como nuestra «lingüistería». En ese ámbito de la charla y el parloteo el nombre está ya desflorado, separado de la verdad, está ahí para llenar un vacío que Benjamin asocia a la tristeza. La precisión articuladora de Lacan habla de «falta de ser», aunque tal conciencia no alcance a las cosas, a esa

naturaleza que Benjamin, por su parte, insiste en incluir en el drama existencial. Resultado de ese vacío es lo que llama «superdenominación» o exceso de denominación, la marca visible –si entendemos aquí el lenguaje como materialidad– de la «relación de las lenguas de los hombres con la de las cosas», el último fundamento lingüístico de toda tristeza y de todo enmudecimiento. Benjamin ve en ese «exceso» la ley que rige «la trágica relación entre las lenguas de los hombres parlantes» (163).

El lector habituado al discurso psicoanalítico encontrará en estas meditaciones benjamianas múltiples resonancias con el *«parlêtre»* de Lacan. Marcado también por el corte, introducido en el «estábitat» del lenguaje por su misma falta de ser, el sujeto lacaniano subsiste en el semblante que el discurso le proporciona (1984:24). Y discurso, aquí, designa la multiplicidad misma y, también, su función vinculante. Recordemos de nuevo, que para Lacan un discurso es lo que establece un vínculo social. No es ahora mi intención llevar mucho más lejos estas analogías. Eso nos obligaría a marcar con la misma insistencia las diferencias y a señalar, como disyunción ineludible, ese empeño de Benjamin en buscar un origen y un correlato en las que llama «lenguas naturales» y una unidad última en la «palabra de Dios»: «El río ininterrumpido de esta comunicación atraviesa toda la naturaleza desde el ínfimo existente hasta el hombre y desde el hombre hasta Dios» (165).

Sin embargo, más allá de las idealizaciones con las que Benjamin trata de colmar su discurso, de evadir «la tristeza» a la que, no obstante, alude, y de evocar al Padre como garante último de la verdad, lo que sí encontramos en Benjamin es un reconocimiento esencial a toda su teoría crítica. Presente en la discontinuidad misma de su discurso, en lo esforzado de su crítica, en la exigencia de una maduración que su palabra desprende, de una temporización, hay un reconocimiento de que el problema que le atañe, el problema de la interpretación, requiere una cuidadosa articulación de esas categorías de saber y verdad que por diversos

caminos hemos ido persiguiendo a lo largo de este libro. Leo en ese registro y en esa disyunción los textos de Benjamin que venimos comentando. Hasta el punto de atreverme a decir que ése es el movimiento que acompaña su pensamiento, marcado tanto por el efecto de sugestión como por el intento de sustrarese a esa fuerza de seducción que tiene la palabra en tanto imperativo del nombre.

Desde el momento en que Benjamin apela a lo sagrado –y al texto sagrado– apela a una lengua de la verdad, a una lengua pura, de puro conocimiento, sin discontinuidad alguna en su saber: «la lengua paradisíaca del hombre no puede no ser perfectamente conocedora» (159). Pero, para el hombre caído, sujeto a la tristeza de su no-saber, esa verdad es inaccesible. La charla, el parloteo babélico sólo puede ex-sistir con respecto a la verdad. Ante ese abismo de la verdad, Benjamin propone un rodeo, un modo de in-sistir en el saber, de per-sistir en el juicio. Condenados al desplazamiento del sentido hemos de recurrir a la transformación como vía de acceso al saber inscrito en el nombre. Y la encargada de re-encontrar una sabiduría originaria es, precisamente, la traducción:

> La traducción rige espacios continuos de transformación y no abstractas regiones de igualdad y semejanza [...] es la traducción de aquello que no tiene nombre al nombre. Es por lo tanto la traducción de una lengua imperfecta a una lengua más perfecta, y no puede menos que añadir algo, es decir, conocimiento. Pero la objetividad de esta traducción tiene su garantía en Dios (158).

La plenitud que este texto de 1916 otorga al nombre, resurge en «La tarea del traductor» como «el lenguaje de la verdad», en cuya intención[8] y en cuya descripción, nos dice Benjamin, «se encuentra la única perfección a que puede aspirar el filósofo» (137). Este lenguaje es el que permanece latente en el fondo de la traducción. Benjamin nos advierte, en este punto que tal afirmación no equivale a invocar a la musa de la filosofía ni a la musa

de la traducción. Sólo se habla de encontrar ese lenguaje de la verdad que se anuncia en la traducción. Sería como una búsqueda de una complementariedad del sentido, una conjunión de las diversas «intenciones» que nos acerque a lo que cada lengua por separado sólo puede apuntar de manera incompleta. Como señala Derrida en el comentario ya mencionado, ese «co-despliegue hacia el todo es un repliegue, pues su objetivo es siempre «el lenguaje puro». Las transformaciones intencionales, cada una y todas juntas en la traducción, apuntarían, así, a la lengua misma como acontecimiento babélico. Al ser-lengua de la lengua (1987:64).

Todo este recorrido por los espacios siempre olvidados de la traducción, que no son sino los espacios que atañen a todo trabajo de lectura y de interpretación textual, nos han dirigido hacia lo histórico, hacia la revisión de textos sagrados –incluso–, hacia la caducidad y las formas de supervivencia que el propio lenguaje nos permite articular. Al mismo tiempo, una lectura yuxtapuesta entre Lacan y Benjamin, nos permite ahora formular algunas conclusiones.

Recordemos que lo que cuenta para Benjamin –desde el momento en que considera la traducción como una *forma*– es el modo de la intención y no su objeto, el modo propio que cada lengua tiene de referirse al objeto. Entre estos modos, los modos que en cada comunidad cultural organiza su sistema simbólico, es tarea de la traducción lograr un espacio de complementariedad, de armonía. En ella puede resonar, aun en su ausencia, ese puro ser de la lengua. Es el cruce, la suplementariedad, la que enriquece y completa lo que en cada una, aislada de las otras, es «tristeza», soledad y exilio del nombre. Cuando el texto benjamiano propone un uso distinto de las nociones de libertad y fidelidad en traducción señala a la necesidad de traspasar el sentido, a que la

[8] Categoría escolástica que Benjamin toma de Brentano y de Husserl, como explica Gandillac, autor de la traducción francesa. Para este dato y para el comentario de este importante concepto benjamiano, ver Derrida 1987: 64).

reproducción del sentido –en tanto se tiene por equivalente a la verdad– cese de tener en el acto traductor fuerza de ley.

Por eso, si ese núcleo de pureza donde reside el ser del lenguaje no es otra cosa que la significación misma– la función significante en su apertura– el sentido viene sólo a clausurar la significación. Aferrarse al estado fortuito de la lengua, es, entonces, el error fundamental del traductor. Su tarea tiene mucho más que ver con una violencia hecha al sentido, con una ruptura del orden que el sentido impone. «Permitir que la lengua extranjera lo sacuda con violencia» (141), hacer coincidir el lenguaje y la revelación, es no sólo la tarea del traductor, sino el fin de toda interpretación. Benjamin, que ha procurado evitar a lo largo del texto el recurso a la metáfora, al desplazamiento del sentido al que el ser parlantes nos conduce, no puede sino cerrar su texto con una imagen –»imagen primigenia», nos dice– en la que aspira a capturar el ideal de toda traducción: la versión interlineal de los textos sagrados es el modo de esa promesa de revelación.

La figura no renuncia a mantener viva, presente, la imagen del original. Quizás porque sabe que, junto a la palabra que hay en el texto, junto a la charla, el parloteo, es decir, el discurso en tanto semblante que encubre y recubre la verdad, hay en el texto algo que no es palabra, sino letra: escritura a descifrar. Junto a la dimensión colectiva, compartida, del lenguaje, hay otra dimensión interior, subjetiva, que también se juega siempre en todo trabajo de interpretación y de lectura. El jeroglífico que llevamos dentro tiene sus formas de descifrarse, sus modos de revelación. Pero hay algo más en esa «imagen primigenia» y sagrada que Benjamin convierte en metáfora del acto de traducir. Con ella nos remite al acto mismo de la comprensión, al *intellegere* latino, que no es sino «leer entre líneas», situarse en la posición que, desde fuera de la letra, desde los intersticios del texto, procura un acercamiento al enigma del sentido, a los modos de la intelección. Espacio de fronteras siempre que hace de la traducción esa ex-timidad en que sitúa Lacan el destino mismo del

sujeto, es decir, toda experiencia de la subjetividad.

Fulgurante novedad, a la vez esclarecedora, que permite rehacer una teoría de la traducción y de la interpretación textual sobre bases completamente distintas a las que proponen corrientes tan en boga como la estética de la recepción. Benjamin se aleja de la hermeneútica –la clausura del sentido– tanto como de la poética, en su intento de encontrar otras claves para la interpretación y la traducción. Tarea en la que estamos inmersos permanentemente, la traducción es lo que, Benjamin nos dice, se encuentra en los gérmenes de este lenguaje a mitad de camino entre la teoría y la obra literaria. «El trabajo del traductor tiene menos intensidad, pero no por ello deja de imprimir su cuño en la historia» (137). La huella que su tarea puede imprimir en la historia no es otra que la marca de su escritura, su letra en tanto centro de interpretación que procura atrapar no ya cuanto de comunicación, de información y de comprensión, hay en el lenguaje, sino, además, cuanto hay en él de misterio, de exigencia de desciframiento.

Si el nombre permanece en el plano de la palabra, del reconocimiento compartido, su dimensión de símbolo habla al Otro en el plano del compromiso, del pacto y el acuerdo, trasladando, así, toda significación al nivel en que la verdad se juega. ¿No es ésa, precisamente, la función de la literatura? La propuesta de Benjamin nos permite, además, pensar que también la literatura es traducción, fragmento de un lenguaje original. Por eso, la tarea de la historia literaria, en la que Barthes introducía importantes preguntas –preguntas que pudieran sacarla de su estado de abandono por parte tanto de la historia como de la crítica– ha de incorporar las interrogantes benjamianas ante el acto traductor. Todas ellas le llevan, y nos llevan, a ahondar en lo que sea la función propia de la literatura y eso obliga a remontarse a la función del lenguaje mismo, a sus modos de significación. Si el lenguaje está cargado de nuestra historia, y es contingente, como un signo, si, además, es ambiguo, descifrarlo requiere una elección. Recordemos con Barthes (1963), que «elegir es tomar partido sobre el

sistema mental en su totalidad [...] pretender que las cosas significan superficialmente es ya tomar partido sobre el mundo. El punto en que la crítica [y la teoría de la traducción] se detiene no es nunca inocente».

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. *Sobre Walter Benjamin.* Madrid: Cátedra,1995.

ALEMAN, J. y Sergio LARRIERA. *Lacan: Heidegger. El psicoanálisis en la tarea del pensar.* Málaga: Miguel Gómez Ediciones, 1998.

ANDIA, Ysabel de. «Traduire et se traduire». *Revue des sciences humaines,* núm. especial dedicado a *Problèmes de la traduction,* 158 (1975):167-78.

ARTEAGA, Alfred, ed. *An Other Tongue. Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderlands.* Durham y Londres: Duke University Press, 1994.

BACARDI, Montserrat, Joan FONTCUBERTA i GEL y Francesc PARCERISAS, eds. *Cent anys de traducció al català.(1891-1990) Antologia.* Bellaterra/ Barcelona/Vic: Eumo, 1998.

BAJTIN, Mijail. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais* (1965). Tr. Julio Forcat y César Conroy. Madrid: Alianza, 1989.

—. *Problemas de la poética de Dostoievski* (1963). Trad. T. Bubnova. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

—. *Teoría y estética de la novela* (1975). Trads. H. Kriukova y V. Cazcarra (. Madrid: Taurus, 1989.

—. *Estética de la creación verbal* (1979). Trad. T. Bubnova. México: Siglo XXI, 1990.

—. (Valentin N. Voloshinov). *El marxismo y la filosofía del lenguaje* (1929). Trad. Tatiana Bubnova. Prólogo de I. M. Zavala. Madrid: Alianza, 1992.
—. (Pavel N. Medvedev). *El método formal en los estudios literarios. Introducción crítica a una poética sociológica.* Trad. T. Bubnova. Prólogo de A. Rodríguez Monroy. Madrid: Alianza, 1994.
—. *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos* (1920-1924). Trad. T. Bubnova . Comentarios de I. M. Zavala y Augusto Ponzio. Barcelona: Anthropos, 1997.
BAKER, Mona, Gill Francis & Elena Tognini-Bonelli, eds. *Text and Technology: In Honour of John Sinclair.* Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins, 1993.
BARTHES, Roland. *Sur Racine.* París: Seuil, 1963.
—.*Writing Degree Zero and Elements of Semiology.* Trad. Annette Lavers and Colin Smith. Boston: Beacon Press,1967.
—. *S/Z. An Essay.* Trad. Richard Miller. Nueva York: Hill and Wang, 1974.
BASSNETT, Susan. *Translation Studies.* Londres: Methuen, 1980.
—. and André Lefevere, eds. *Translation, History and Culture.* Londres: Pinter, 1990.
—. *Comparative Literature. A Critical Introduction.* Oxford: Blackwell, 1993.
BARNSTONE, Willis. *The Poetics of Translation. History, Theory, Practice.* New Haven: Yale University Press, 1993.
BELSEY, Catherine. *Critical Practice.* Londres: Methuen, 1980.
BENJAMIN, Andrew. *Translation and the Nature of Philosophy: A New Theory of Words.* Londres: Routledge & Kegan Paul, 1989.
BENJAMIN, Walter. «La tarea del traductor» (1923). *Angelus Novus.* Barcelona: Edhasa, 1971: 127-43.
—. «Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres» (1919). En ibid.:145-66.
— *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II.* Pról. y tr. de Jesús Aguirre. Madrid: Taurus, 1988.
BENTHAM, Jeremy. *The Principles of Morals and Legislation.* Nueva

York: Hafner, 1948.
—. *Antología.* Ed. J. María Colomer. Barcelona: Península, 1991.
BENVENISTE, Émile. *Problemas de lingüística general II.* Trad. Juan Almela. México: Siglo XXI, 1977.
BERMAN, Antoine. *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l' Allemagne romantique.* París: Gallimard, 1984.
—. *Pour une critique des traductions: John Donne.* París: Gallimard, 1995.
BETTELHEIM, Bruno. *Freud y el alma humana.* Trad. Antonio Desmonts. Barcelona: Crítica, 1983.
BLANCHOT, Maurice. «Traducir» en *La risa de los Dioses.* Tr. J. A. Doval Liz. Madrid: Taurus, 1976.
BLOOM, Harold. *The Western Canon.* Nueva York: Harcourt, Brace, 1994.
BOURDIEU, Pierre. *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques.* París: Fayard, 1982.
BRAUDEL, Fernand. *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II.* 2 vols. Trad. Mario Monteforte Toledo y Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1949.
BROECK, Raymond Van den. «The Concept of Equivalence in Translation Theory: Some Critical Reflections», en Holmes et al. eds., 1978.
BUDICK, Sanford y Wolfgang Iser, eds. *The Translatability of Cultures. Figurations of the Space Between.* Stanford: Stanford University Press, 1996.
BURKE, Peter. *La cultura popular en la Europa moderna* (1978), trad. Antonio Feros. Madrid: Alianza, 1991.
CAMPOS, Haroldo de. «De la traduction comme création et comme critique». *Change.* «Transformer, Traduire», 14 (febrero 1973):71-84.
CARBONELL I CORTÉS, Ovidi. *Traducir al Otro. traducción, exotismo, poscolonialismo*. Cuenca: universidad de Castilla-La Mancha, 1997.
CATELLI, Nora y Marietta GARGATAGLI. *El tabaco que fumaba Plinio. Escenas de la traducción en España y América: relatos, leyes y*

reflexiones sobre los otros. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1998.
CERTEAU, Michel de. *Heterologies. Discourse on the Other.* Trad. Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.
CULIOLI, Albert. «Un Linguiste devant la critique littéraire». *Actes de la S. A. E. S.* París: Didier, 1969.
COLLIER, Gordon, ed. *US/THEM. Translation, Transcription and Identity in Post-Colonial Literary Cultures.* Amsterdam: Rodopi, 1992.
CHARLO BREA, Luis, ed. *Reflexiones sobre la traducción. Actas del Primer Encuentro Interdisciplinar «Teoría y Práctica de la Traducción' Cádiz del 29 de marzo al 1 de abril de 1993.* Cádiz: Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1994.
CHARTIER, Roger. *El orden de los libros. Lectores, autores, bibliotecas en Europa entre los siglos XIV y XVIII.* Barcelona: Gedisa, 1996.
CHOMSKY, Noam. *Syntactic Structures.* La Haya: Mouton, 1957.
—-. *Aspects of the Theory of Syntax.* Cambridge, Mass.: MIT Press, 1965.
— y Michel Foucault. «Human Nature: Justice versus Power», en Fons Elders ed. *Reflexive Water.* Londres: Souvenir Press, 1974.
COROMINAS, Joan y J. A. PASCUAL. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico* (5 vols). Madrid: Gredos, 1987.
DERRIDA, Jacques. *De la gramatología* (1967), trad. Oscar del Barco. México: Siglo XXI, 1971.
—. «Living on: Border Lines» (1979). Trad. James Hulbert. En Peggy Kamuf, ed. *A Derrida Reader. Between the Blinds.* Nueva York: Harvester Wheatsheaf, 1991:261-263.
—. «The Law of Genre». Trad. Avitall Ronell. *Glyph,* 7(1980):3-9.
—. *Psyché. Inventions de l'autre.* París: Galilée, 1987.
—. «Torres de Babel». *ER. Revista de Filosofía,* 5 (1987):35-68.
—. *La escritura y la diferencia.* Trad. Patricio Peñalver. Barcelona, Anthropos, 1989.
—. *Acts of Literature.* Derek Attridge, ed. Nueva York: Routledge, 1992.

—. *El lenguaje y las instituciones filosóficas.* Intr. Cristina de Peretti. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós I.C.E. (U.A.B.), 1995.
DEYERMOND, A. D. *Historia de la literatura española. La Edad Media.* Tr. Luis Alonso López. Barcelona: Ariel, 1973.
DOR, Joël. *Introducción a la lectura de Lacan. La estructura del sujeto. II.* Trad. Graciela Klein. Buenos Aires: Gedisa, 1994.
DUCROT, Oswald. *El decir y lo dicho. Polifonía de la enunciación.* Barcelona: Paidós, 1986.
ECO, Umberto, R. Rorty, J. Culler y C. Brooke-Rose. *Interpretationa and Overinterpretation.* Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
—. *La búsqueda de la lengua perfecta en la cultura europea.* Barcelona: Crítica, 1994.
ELIOT, T. S. *Poesías reunidas 1909-1962.* Trad. José María Valverde. Madrid: Alianza, 1981.
EVEN-ZOHAR, Itamar. *Papers in Historical Poetics.* Tel Aviv: Porter Institute for Poetics and Semiotics, 1978a.
—. «The Position of Translated Literature within the Literary Polysystem», en James S. Holmes, José Lambert y Raymond van den Broeck, eds., 1978b:117-27.
—. y Gideon Toury, eds. *Translation Theory and Intercultural Relations.* Núm esp. Poetics Today 2:4 (1981).
—. *Polysystem Studies.* (Núm. esp. *Poetics Today* 11:1 (1990).
FABBRI, Paolo. *Tácticas de los signos.* Trad. Alfredo Báez. Barcelona: Gedisa, 1995.
FELSTINER, John. *Translating Neruda. The Way to Machu Picchu.* Stanford: Stanford University Press, 1980.
FLOTOW, Louise von. *Translation and Gender*. Manchester: St. Jerome, 1997.
FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie à l'áge classique.* París: Plon, 1964.
—. *La arqueología del saber.* Trad. Aurelio Garzón del Camino. México: Siglo XXI, 1970.
—. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas.*

Trad. Elsa Cecilia Frost. México: Siglo XXI, 1988.
FORSTER, Leonard. *The Poet's Tongues. Multilingualism in Literature.* Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
FREUD, Sigmund. *La interpretación de los sueños* (1900). Trad. Luis López Ballesteros. *Obras completas II.* Madrid: Biblioteca Nueva, 1972.
—. *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901). Trad. Luis López Ballesteros. *Obras completas II*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1972: 755-931.
—. *El chiste y su relación con lo inconsciente* (1905). Trad. Luis López Ballesteros. *Obras completas, III.* Madrid: Biblioteca Nueva, 1972: 1029-1167.
—. *Más allá del principio del placer.* Trad. Luis López Ballesteros. *Obras completas, III.* Madrid: Biblioteca Nueva, 1972:
—. *El malestar en la cultura* (1930). *Obras completas, VIII.* Madrid: Biblioteca Nueva, 1974: 3017-3068.
GARCÍA DÜTTMAN, Alexander. «On Translatibility». *Qui parle. Literature, Philosophy, Visual Arts, History*, núm. dedicado a *Allegory in Translation.* 8, 1 (1994):29-44.
GARCÍA YEBRA, Valentín. *Teoría y práctica de la traducción.* Madrid: Gredos, 1982.
GARCILASO DE LA VEGA (EL INCA). *Comentarios Reales de los Incas* (1609). estudio preliminar y notas de José Durand. Lima: Universidad de San Marcos, 1967.
GENETTE, Gérard. *Palimpsestos. La literatura en segundo grado* (1962). Trad. Celia Fernández Prieto. Madrid: Taurus, 1989.
—. *Fiction et diction.* París: Seuil, 1991.
GENTZLER, Edwin. *Contemporary Translation Theories.* Londres: Routledge, 1993.
GIOMETTI, Gino. *Martin Heidegger. Filosofia della traduzione. Macerata: Quodlibet, 1995.*
GLANTZ, Margo. «Los problemas de la interpretación: La Malinche y su papel como lengua». En *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana).* Vol. II. *La mujer en la literar-*

tura española. Coord. I. M. Zavala. Barcelona: Anthropos, 1995:127-144.
GLENDINNING, Nigel. *Influencia de la literatura inglesa en España en el siglo XVIII. Cuadernos de la Catedra Feijoó,* 20, Universidad de Oviedo (1996).
GRAHAM, Joseph F., ed. *Difference in Translation.* Ithaca: Cornell University Press, 1985.
GREENBLATT, Stephen. *Marvelous Possessions. The Wonder of the New World.* Chicago: University of Chicago Press, 1991.
GREIMAS, A. J. *Essais de sémiotique poétique.* París: Seuil, 1967.
—. *Del sentido II* (1983). Trad. Esther Diamante. Madrid: Gredos, 1989.
HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action. Reason and Rationalization of Society.* Trad. Thomas McCarthy. Boston, 1984.
HAMON, Marie-Christine et al. Dossier: *Confessions de Traducteurs. L'Ane. Le Magazine freudien,* 4 (1982):36-51.
HATIM, Basil e Ian Mason. *Discourse and the Translator.* Londres: Longman, 1990.
HEIDEGGER, Martin. *Hölderlin y la esencia de la poesía.* Trad. David García Bacca. Barcelona: Anthropos, 1989.
—. *Conferencias y artículos.* Trad. Eustaquio Barjau. Barcelona: Serbal, 1994.
—. «El origen de la obra de arte». *Caminos de bosque.* Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 1996.
HERMANS, Theo, ed. *The Manipulation of Literature: Studies in Literary Translation.* Londres: Croom Helm, 1985.
HJELMSLEVH, L. *Essais Linguistiques, Travaux du Cercle Linguistique de Copenhague,* vol. XIII. Copenhague: Nordisk Sprog- og Kulturforlag, 1959.
HOLMES, James S. *The Nature of Translation.* La Haya: Mouton, 1970.
—. *The Name and Nature of Translation Studies.* Amsterdam: Translation Studies Section, Department of General Studies, 1972.

—. José Lambert y Raymond van den Broeck, eds., *Literature and Translation: New Perspectives in Literary Studies with a Basic Bibliography of Books on Translation Studies.* Lovaina: Acco, 1978.
JACKSON, Thomas H. «Theorizing Translation». *SubStance. A Review of Theory and Literary Criticism,* 64 (1991):80-90.
JACOBSON, Roman. «On linguistic aspects of translation» En Reuben A. Brower, ed. *On Translation.* Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1959:232-39. Edicón española: «En torno a los aspectos lingüísticos de la traducción». *Ensayos de lingüística general.* Trad. J. M. P. Barcelona: Ariel, 1984.
JAMESON, Frederic. *Documentos de cultura, documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico.* Tr. Tomás Segovia. Madrid: Visor, 1989.
— y Slavoj Zizek. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo.* Trad. Moira Irigoyen. Barcelona: Paidós, 1998.
JAUSS, Hans Robert. *Toward an Aesthetic of Reception.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
—. «El lector como instancia de una nueva historia de la literatura». En Mayoral, José A. (comp.). *Estética de la recepción.* Madrid: Arco, 1987:59-85.
JOHNSON, Barbara. «Taking Fidelity Philosophically» en Joseph F. Graham, ed. *Difference in Translation.* Ithaca: Cornell University Press, 1985: 142-48.
KELLY, L. G. *The True Interpreter. A History of Translation Theory and Practice in the West.* Oxford: Blackwell, 1979.
KLOEPFER, Rolf. «Intra- and Intercultural Translation». *Poetics Today.* Núm. esp. *Theory of Translation and Intercultural Relations.* 2, 4 (1981): 29-38.
KOYRÉ, Alexandre. «Traduttore-Traditore. A própos de Copernic et de Galilée». *ISIS. An International Review Devoted to the History of Science and Civilization.* Vol. XXXIV (1942-43):209-210.
LACAN, Jacques. *Psicoanálisis. Radifonía y Televisión.* Trad. Oscar Masotta y O. Gimeno-Grendi. Barcelona: Anagrama 1977.
—.*Seminario 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanáli-*

tica (1954-55). Trad. Rithee Cevasco y Vicente Mira. Buenos Aires: Paidós, 1983.
—. *El atolondrado, el atolondradicho o las vueltas dichas. Escansión* (Buenos Aires: Paidós)1 (1984).
—. *Seminario 1. Los escritos técnicos de Freud* (1953-54). Trad. Rithee Cevasco y Vicente Mira. Buenos Aires: Paidós, 1988.
—. *Escritos 1-2.* Trad. Tomás Segovia, México: Siglo XXI, 1989.
—. *Seminario 7. La ética del psicoanálisis.* Buenos Aires: Paidós, 1991.
—.*Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964). Trad. Juan Luis Delmont-Mauri y Julieta Sucre. Buenos Aires: Paidós, 1992.
—. *Seminario 3. Las psicosis* (1955-56). Trad. Juan-Luis Delmont-Mauri y Diana S. Rabinovich. Buenos Aires: Paidós, 1992a.
—. *Seminario 17. El reverso del psicoanálisis.* Buenos Aires: Paidós, 1992b.
—. «Las lecciones sobre *Hamlet* I»(1958-59). *Freudiana,* 6 (1992):9-35.
—. *Seminario 4. La relación de objeto.* Buenos Aires: Paidós, 1994.
—. *Seminario 9. La identificación* (1961-1962). Copia mecanografiada en español. Biblioteca del Campo Freudiano de Barcelona, s.f.
—. *Seminario 12.* (1964-1965). *Problèmes cruciaux pour la psichanalyse.* Copia mecanografiada. Biblioteca del Campo Freudiano de Barcelona, s.f.
LADMIRAL, J.-R. *Traduire: théorèmes pour la traduction.* París: Payot, 1979.
LAFARGA, Francisco. *Voltaire en España (1734-1835).* Barcelona: Edicions d la Universitat de Barcelona, 1982.
—, ed. *El discurso sobre la traducción en la historia. Antología bilingüe.* Barcelona: EUB, 1996.
LAPLANCHE, Jean y Jean Bertrand PONTALIS. «Connaître Freud avant de le traduire». *Meta, Journal des Traducteurs,* núm. esp. a cargo de François Peraldi. *Psychanalyse et traduction,* 27, 1 (1982):32-36..
LARBAUD, Valery. *Sous l'invocation de saint Jérôme* (1946). París:

Gallimard, 1997.
LAROSE, Robert. *Théories contemporaines de la traduction.* Sillery, Quebec: Presse de l'Université du Québec, 1989.
LEFEVERE, André. *Translating Poetry: Seven Strategies and a Blueprint.* Assen/Amsterdam: Van Gorcum, 1975.
—. *Translating Literature. The German Tradition.* Assen/Amsterdam: Van Gorcum, 1977.
—. «Translation: The Focus of the Growth of Literary Knowledge», en James S. Holmes, José Lambert y Raymond van den Broeck, eds., 1978.
— ed. *Translation/History/Culture. A Sourcebook.* Londres: Routledge, 1992
—. Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame. Londres: Routledge, 1992.
LEUVEN-ZWART, Kitty Van y Tom Naaijkens, eds. *Translation Studies: The State of the Art.* Amsterdam: Rodopi, 1991
LOPEZ CARRILLO, Rodrigo, Esperanza Martínez Dengra y Pedro San Ginés Aguilar. *Étienne Dolet y los cinco principios de la traducción*. Granada: Comares, 1998.
LOPEZ GARCÍA, Dámaso, ed. *Teorías de la traducción. Antología de textos.* Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1996.
LOTMAN, Juri. *Semiótica de la cultura.* Trad. Nieves Méndez. Madrid: Cátedra, 1979.
LOUTH, Charlie. *Hölderlin and the Dynamics of Translation.* Oxford: Legenda, 1998.
LVOVSKAYA, Zinaida. *Problemas actuales de la traducción.* Granada: Lingvistica y Método Ediciones, 1997.
LOWELL, Robert. *Por los Muertos de la Unión y otros poemas.* Edición, traducción y notas de Amalia Rodríguez Monroy. Madrid: Cátedra, 1990.
LOZANO MARCO, Miguel Angel, ed. *Schopenhauer y la creación literaria en España. Anales de Literatura Española,* 12 (1996).
LYOTARD, Jean-François. *Le différend.* París: Minuit, 1983. Trad.

española: *La diferencia.* Trad. Alberto L. Bixio. Barcelona: Gedisa, 1983.
—. *¿Por qué filosofar?.* Intr. Jacobo Muñoz. Barcelona: Paidós, 1989.
—. *La postmodernidad (explicada a los niños).* Tr. Enrique Lynch. Barcelona: Gedisa, 1994.
MAHONY, Patrick. «Towards the Understanding of Translation in Psychoanalysis», *Meta, Journal des Traducteurs,* núm. esp. a cargo de François Peraldi. *Psychanalyse et traduction,* 27, 1 (1982):63-71.
MALCUZYNSKI, M.-Pierrette, ed. *Sociocríticas / Prácticas textuales / Cultura de fronteras.* Amsterdam: Rodopi, 1991.
MAN, Paul de. «Introduction». En Jauss 1982: vii-xxv.
—. *La resistencia a la teoría.* Madrid: Visor, 1990.
MEREGALLI, Franco. «Consideraciones sobre tres siglos de recepción del teatro calderoniano». *La literatura desde el punto de vista del receptor.* Amsterdam: Rodopi, 1989:65-85.
MESCHONNIC, Henri. *Pour la poétique, II*. París: Gallimard, 1973.
MILLER, Jacques-Alain. *Recorrido de Lacan*. Buenos Aires: Manatial, 1994.
—. "Acerca de las interpretaciones". *Escansión* 1 (1984):155-171.
MILNER, Jean-Claude. *El amor de la lengua* (1978). Trad. Lydia Vázquez. Madrid: Visor, 1998.
MORILLAS, Ester y Juan Pablo Arias, eds. *El papel del traductor.* Salamanca: Ediciones del Colegio de España, 1997.
MORSON, Gary Saul y Caryl EMERSON. *Mikhail Bakhtin. Creation of Prosaics.* Stanford: Stanford University Press, 1990.
NACAR FUSTER, Eloíno, Alberto COLUNGA. *Sagrada Biblia.* Madrid: B.A.E., 1979.
NÄGELE, Raine. *Echoes of Translation. Reading between Texts.* Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997.
NANCY, Jean-Luc, Philippe LACOUE-LABARTHE. *El título de la letra.* Trad. Marco Galmarini. Buenos Aires: Ed. Buenos Aires, 1981.
NEUBERT, Albrecht. *Text and Translation. Übersetzungswissen-schaftliche* Beiträge 8, Leipzig: Enzyklopädie, 1985.

NEWMARK, Peter. *Approaches to Translation*. Oxford: Pergamon Institute of English, 1981.
—. *A Textbook of Translation.* Londres, Prentice Hall, 1987.
NIDA, Eugene A. *Toward a Science of Translating.* Leiden: E. J. Brill, 1964.
—. y Charles R. Taber. *The Theory and Practice of Translation.* Leiden: E. J. Brill, 1969.
NIETSZCHE, Friedrich. *La gaya ciencia.* Palma de Mallorca: Calamus Scriptorius, 1984.
—. *Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral.* Madrid: Tecnos, 1990.
NIRANJANA, Tejaswini. *Siting Translation. History, Post-Structuralism and the Colonial Context.* Berkeley: U. of California Press, 1992.
NOSS, Richard B. Noss, ed. *Ten Papers on Translation.* Seameo Regional Language Centre, 1982.
ORTEGA Y GASSET, José. «Miseria y esplendor de la traducción» (1937). *Misión del bibliotecario y otros ensayos afines*. Madrid: Revista de Occidente, 1980.
PAULSON, Ronald. *Don Quixote in England. The Aesthetics of Laughter.* Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1998.
PIERA, Carlos. *Contrariedades del sujeto.* Madrid: Visor, 1993.
PONZIO, Augusto. *Signs, Dialogue and Ideology.* Amsterdam: John Benjamins, 1993.
POPOVIC, Anton. «The Concept 'shift of expression' in Translation Analysis, en Homes, Haan & Popovic, eds.
POUND, Ezra. *Polite Essays.* Londres: Faber and Faber, 1937.
—. *Cantares completos.* Versión directa de José Vázquez Amaral. México: Joaquín Mortiz, 1975.
PYM, Anthony. *Method in Translation History.* Manchester: St. Jerome, 1998.
REIS, Carlos. *Para una semiótica de la ideología.* Madrid: Taurus, 1987.
REISS, Katharina & Hans J. Vermeer. *Fundamentos para una teoría*

funcional de la traducción (1991). Tr. Sandra García Reina y Celia Martín de León. Madrid: Akal, 1996.
RENER, Frederick M. *Interpretatio. Language and Translation from Cicero to Tytler*. Amsterdam: Rodopi, 1989
REYES, Alfonso. «Mallarmé en castellano». *Revista de Occidente,* 15 (1932).
ROBERT, Marthe. «Traduire Freud». *Meta, Journal des Traducteurs,* núm. esp. a cargo de François Peraldi. *Psychanalyse et traduction,* 27, 1 (1982):29-31.
ROBIN Regine. *Le roman mémoriel.* Montreal: Le Préambule, 1989.
ROBINSON, Douglas. *The Translator's Turn.* Baltimore, Londres: The Johns Hopkins University Press, 1991.
—. *Translation and Taboo.* Northern Illinois University Press, 1996.
—. *Translation and Empire. Postcolonial Theories Explained.* Manchester: St. Jerome, 1997.
RODRIGUEZ MONROY, Amalia. «De la traducción como mestizaje: hacia la descolonización del texto cultural». *La Torre* (Universidad de Puerto Rico). VIII, 31 (julio-septiembre 1994).
—. «Bajtin y Freud: la cuestión del inconsciente». En J. Romera Castillo et al., eds, *Bajtin y la literatura.* Madrid: Visor, 1995:127-137.
—. «Bajtin y el deseo del Otro: lenguaje, cultura y el espacio de la ética». En I. M. Zavala, coord. *Bajtin y sus apócrifos.* Barcelona: Anthropos, 1996: 149-221.
—. «Ética y traducción: los desafíos del sentido». En González y Lafarga, eds. *Traducció i literatura. Homenatge a Angel Crespo.* Barcelona: Eumo, 1997:73-82.
—. *La huelga de la cultura. Cuatro ensayos sobre ética y literatura.* Amsterdam: Rodopi, 1998.
ROSS AMOS, Flora. *Early Theories of Translation.* Nueva York: Octagon Books, 1973.
ROSSI-LANDI, Ferruccio. *Ideologia.* Milán: Mondadori, 1982.
—. *Between Signs and Non-Signs.* Amsterdam: John Benjamins, 1992.

ROUDINESCO, Élisabeth. *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento.* Trad. Tomás Segovia. Barcelona: Anagrama, 1995.
RUSSELL, Peter. *Traducciones y traductores en la Península Ibérica (1400-1550).* Bellaterra: Escuela Universitaria de Traductores e Intérpretes, Universidad Autónoma de Barcelona, 1985.
SAILLARD, Simone & Adolfo SOTELO VÁZQUEZ, eds. *Zola y España. Actas del Coloquio Internacional Lyon (Septiembre, 1996).* Barcelona: Publicacions de la Universitat de Barcelona, 1997
SOBEJANO, Gonzalo. *Nietzsche en España.* Madrid: Gredos, 1967.
SANTOYO, Julio-César. *Teoría y crítica de la traducción: Antología.* Bellaterra: Publicacions de la Universitat Autònoma de barcelona, 1987.
SCHÄFFNER, Christina & Helen KELLY-HOLMES, eds.. *Cultural Functions of Translation.* Clevedon: Philadelphia, Adelaida: Multilingual Matters Ltd., 1995.
SCHOLEM, Gershom. *Walter Benjamin. The Story of a Friendship.* Nueva York: Schocken, 1981.
SCHOPENHAUER, Arthur. *El arte de tener razón.* Trad. Dionisio Garzón. Madrid: Edaf, 1996.
—. *La lectura, los libros y otros ensayos.* Trad. Edmundo González-Blanco. Madrid: Edaf, 1996.
SCHULTE-SASSE, Jochen et al. *Theory as Practice. A Critical Anthology of Early German Romanticism.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
SIMON, Sherry. *Gender in Translation. Cultural identity and the politics of transmission.* Londres: Routledge, 1996.
SNELL-HORNBY, Mary. *Translation Studies: An Integrated Approach.* Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins, 1988.
STEINER, George. *After Babel. Aspects of Language and Translation.* Londres/Nueva York: Oxford University Press, 1975.
STEINER, T. R. *English Translation Theory 1650-1800.* Amsterdam: Van Gorcum, 1975.
SULLIVAN, Henry. *El Calderón alemán. Recepción e influencia en de un*

genio hispano. Trad. Milena Grass. Madrid: Iberoamericana, 1998.
THIS, Bernard y Pierre Thèves. «Comment peut-on traduire Hafiz … ou Freud? *Meta, Journal des Traducteurs,* núm. esp. a cargo de François Peraldi. *Psychanalyse et traduction,* 27, 1 (1982):37-59.
TODOROV, Tzvetan. *Les genres du discours.* París: Seuil, 1978.
TOURY, Gideon. The nature and Role of Norms in Literary Translation» en James S. Holmes,J osé Lambert y Raymond van den Broeck, eds.,1978.
—. *In Search of a Theory of Translation.* Tel Aviv: The Porter Institute for Semiotics and Poetics, 1980.
—. «Translated Literature: System, Norm Performance: Toward a TT-Oriented Approach to Literary Translation». En: Itamar Even-Zohar y G. Toury, eds. *Translation Theory and Intercultural Relations. Poetics Today* 2:4 (1981):9-29.
—. «What are descriptive Studies in Translation Likely to Yield Apart from Isolated Descriptions?» en Kitty Van Leuven-Zwart y Tom Naaijkens, eds., 1991.
UNAMUNO, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida. Ensayos II.* Madrid: Aguilar, 1951.
—. «Conversación primaria». *Ensayos II.* Madrid: Aguilar, 1951.
VALERO GARCÉS, Carmen, ed. *Cultura sin fronteras. Encuentros en torno a la traducción.* Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de henares, 1995.
VAZQUEZ AYORA, G. *Introducción a la Traductología.* Washington: Georgetown University Press, 1977.
VEGA, Miguel Angel, ed. *Textos clásicos de teoría de la traducción.* Madrid: Cátedra 1994.
—, ed. *La traducción en torno al 98. Volúmen 1 de las Actas de los VII Encuentros Complutenses en torno a la Traducción.* Madrid: Instituto Universitario de Lenguas Modernas y traductores. Universidad Complutense, 1998.
VENUTI, Lawrence, ed. *Rethinking Translation. Discourse, Ideology, Subjectivity.* Londres: Routledge, 1992.

—. *The Translators Invisibility.* Nueva York & Londres: Routledge, 1995.
YOUNG, Robert. *Intercultural Communication. Pragmatics, Genealogy, Deconstruction.* Clevedon, Philadelphia, Adelaide: Multilingual Matters, 1996.
WILSS, Wolfram. *The Science of Translation. Problems and Methods.* Tubinga: Gunter Narr Verlag, 1982.
WITTGENSTEIN, Ludwig. Tractatus Logico-Philosophicus. Madrid: Revista de Occidente, 1957.
ZAVALA, I. M. *Clandestinidad y libertinaje erudito en los albores del siglo XVIII.* Barcelona: Ariel, 1978.
—. «Le chronotope des Indes: notes sur l'hétérochronie». En Antonio Gómez Moriana y Danièle Trottier, eds. *L'»Indien», instance discursive. Actes du Colloque de Montréal.* Montreal: Editions Balzac, 1993:115-132.
—. coord. *Bajtin y sus apócrifos.* Barcelona: Anthropos, 1996.
—. *Escuchar a Bajtin.* Barcelona: Montesinos, 1996.
—. «El canon y Harold Bloom». *Quimera. Revista de Literatura.* 145, (marzo 1996):49-54.
ZIZEK, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología.* Trad. Isabel Vericat Nuñez. México: Siglo XXI, 1992.
—. ed. *Mapping Ideology.* Londres: Verso, 1994.
—. *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood.* Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Nueva Visión, 1994.
—. *For they know not what they do. Enjoyment as a political factor.* Londres: Verso 1996.

ÍNDICE

¿Quién nos traduce? o el lugar de la verdad en el discurso 11

Fundación de la palabra y campo del lenguaje
en la tarea del traductor 30

El «linaje del saber»: la traducción en la formación
de las identides culturales de la Modernidad 85

De la teología de la traducción a las teorías
de la traducción: la lengua perfecta 138

De la traducción como heterología: el Otro del
discurso y el dilema de la fidelidad 199

De la traducción como reacentuación y reescritura:
la palabra referida del traductor 261

Hacia una ética de la lectura: Walter Benjamin
y los espacios invisibles de la traducción 308

Referencias bibliográficas 346